موسوعة التصوف الإسلامى ١

الزهد الإسلامى

الدكتور عبد الله الشاذلى



الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦ م



دار الآفاق العربية
نشر - توزيع - طباعة
٥٥ ش محمود طلعت من ش الطيران
مدينة نصر - القاهرة
تليفون : ٢٦١٧٣٣٩
تليفاكس : ٢٦١٠١٦٤
EMAIL:Daralafk@yahoo.com
رقم الإيداع : ٢٠٠٥/١٥٧٨٤
الترقيم الدولى : 8 - 114 - 344 - 977

الشركة الدولية للطباعة
المنطقة الصناعية الثانية - قطعة ١٣٩ - شارع ٣٩ - مدينة ٦ أكتوبر
: ٨٣٣٨٢٤٠ - ٨٣٣٨٢٤٢ - ٨٣٣٨٢٤٤
e-mail: pic@6oct.ie-eg.com

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــداء

﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[الأنعام:١٦٢]

﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝ ﴾[العلق:١-٥]

﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤]

إلى الذي وهبني الوجود والحياة، ومنحني الإدراك والتمييز، وهداني إلى نور الإسلام والإيمان، إلى اللـــه رب العالمين أتوجه إليه وحده مخلصًا لـــه ديني وعملي، وعزمي ونيتي، وما جال في خاطري ودبجته قريحتي، وما أمليته على قلمي وخطته يداي، وموقنا أن كل حركة أو خطرة هي بعلمه وأمره.

وإلى هدية اللـــه للعالمين من هدى اللـــه به نفوسًا حيارى وأروى به قلوبًا للحق ظامئة، إلى من هِمت به حبًا، وشغفت به شوقًا، وأسير على خطاه متبعًا، إلى أفضل المرسلين وخاتم النبيين سيدنا محمد ﷺ أبعث رجائي الخالص إلى ربي أن يصلي عليه صلاة وسلامًا يليقان بعظيم مقامه عند ربه.

وإلى آل بيت النبي من أمرنا اللـــه بمودتهم، وأخبرنا في كتابه أنه طهرهم تطهيرًا وإلى جميع صحابة رسول اللـــه والتابعين وتابعي التابعين وجميع أولياء اللـــه الصالحين أهدي هذه السطور التي كُتبت إنصافًا للحقيقة ودفاعًا عنها سائلاً المولى أن يغفر لي زلاتي، وأن يرحم ضعفي ويتجاوز عن سيئاتي.

مقدمة

الحمد للــه بقدرته خلقنا، وبعلمه أبدعنا، وفي أحسن صورة ركبنا، وعلى أقوم خلقة سوانا، ومن روحه نفخ فينا، ومن سره أعطانا، وعن جميع المخلوقات كرمنا، وفوقهم رفعنا، لك الحمد على ما أنعمت به على كل إنسان إذ سخرت لــه الكائنات، وجعلته خليفة لك فيها، وأودعت فيه من الطبيعة والصفة ما يتناسب مع تلك الخلافة في الأرض، وجعلته ذا عنصرين: عنصرًا بدنيًا حسيًّا يتغذى ويشتهي وينمو ويرتبط بالكون المادي، وعنصرًا روحيًّا هو من أمرك، وغذاؤه من معيتك، ونماؤه من قربك، وريه من ماء علمك، وسموه على حبل وصلك، وسكينته في ساحات ودك، ومعارفه من فيض جودك، ويقينه من أسرارك وإلهامك.

لك في هذا العنصر معنى ولنا فيه إن أحسنا ريادته مغنى، لك فيه مطلب، ويتحقق لنا به فيك كل مرغب، هو لك فينا، وأنت لنا فيه، هو لك صاعد، وأنت عليه برحماتك وإمدادك نازل، هو جوهرة الحقيقة فينا وأنت سر كل الحقائق هو شعاع النور في هياكلنا،وأنت نور الأرواح وخالق الأشباح.

سبحت لك الخلائق دون أن تعرفك حق المعرفة،وليس لها أن تعرف، فالأدنى لا يعرف الأعلى، والجماد لا يعرف النبات، والنبات لا يعرف الحيوان، والحيوان لا يعرف الإنسان إلا بالعادة، وليس لهذه الكائنات أن تعرف اللــه معرفة إدْراك وتمييز؛ لخلوها من المعنى اللطيف الذي يؤهلها لهذا الإدراك الراقي، وما كان للإنسان أن يعرف اللــه إلا بالسر اللطيف الذي أودعه في كيانه، فبهذا السر وحَّدْناه، وبهذا الوصل عبدناه، ولولاه فينا ما استطعنا بحال من أحوال معرفته أو إدراكه على أي وجه من الوجوه إذ لا مناسبة بشكل من الأشكال،فبه فينا عرفناه، وبأمره علمنا وجوده، وبروحه فينا أدركنا جمالــه وجلالــه وكماله.

ولم يلق اللـــه إلى أشباحنا هذا العنصر اللطيف دون أن يتعهده بالعناية والحفظ، وأن يديم عليه التعريف به، فأرسل لـــه غذاءً متلاحقًا من لدنه في صورة الوحي، هو بمثابة التطهير والتذكير له؛ كي لا تشغلـــه الشواغل، ولا تحجبه الحجب عن الصعود المتواصل إلى النور الأزلي جل جلاله.

والصلاة والسلام على النبي المصطفى، والرسول المصفى، والطاهر المجتبى وصاحب مقام قاب قوسين أو أدنى، نبي أرسلـــه اللـــه بالكتاب الذي يهدي للتي هي أقوم، وبالدين الذي ارتضاه للإنسانية كافة دون غيره، رسول رق حسه، وعفت نفسه، وذكا قلبه، وسما سره، وعرجت روحه، كان في الدنيا بشرًا، وعاش فيها هاديًا، وبان عن غرورها زاهدًا، وافتخر بحالـــه فقيرًا، آثر الآخرة على الأولى ووهب صلاته ونسكه وحياته ومماته للـــه رب العالمين.

ورضوان اللـــه تبارك وتعالى عن جميع الصحابة والتابعين وتابعيهم، وعن جميع أولياء اللـــه الصالحين وجميع المسلمين إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن الذي دفعنا إلى الكتابة في التصوف هو أنه لما كنت قد تخرجت في قسم العقيدة والفلسفة، وعملت إمامًا وخطيبًا بوزارة الأوقاف،أحببت أن أتجه إلى فرع من فروع القسم الذي تخصصت فيه يكون أقرب إلى عملي، لأستفيد وأفيد، فوجدت ذلك في علم التصوف الذي يُعنى بأحوال النفس في الخير والشر، ويهتم بكيفية تنقيتها من عيوبها وآفاتها، ويعمد إلى تطهيرها من الصفات المذمومة والرذائل والمهلكات، وغيرها مما ورد الشرع بذمها؛ كي تتصف بالفضائل والصفات الخيرة التي طلبها الشرع.

وكذلك فهو علم يهتم بكيفية السلوك والسير إلى اللـــه تعالى والفرار إليه،

ويضع في اعتباره من ناحية الموضوع مسائل الظاهر والعلوم التي تخدم السالك: من تفسير ،وحديث، وفقه، ومسائل الباطن من خطرات وواردات ووساوس وهواجس والقصود، والعزائم والاعتقادات، وكل ما يبتغيه أرباب هذا العلم من ورائه هو النجاة في الآخرة، والفوز برضا الله، ونيل سعادته[1]، وذوق معارفه وإلهاماته، ولا يخفى أن هذه المهمة هي من أسمى أهداف وغايات الداعية التي يبتغيها لنفسه، ويدعو الآخرين إليها.

ومن ناحية أخرى فإن التصوف من العلوم الإسلامية الناشئة في الملة وقد دار حولـــه جدل عميق، واحتدم على ساحته النقاش، وتناولته عقول المسلمين وغير المسلمين بالبحث والتنقيب عن درره وأصدافه،أو عللـــه وعثراته، واستعمل كل باحث منهجًا خاصًا،ومعيارًا يزن به مباحث هذا العلم أو النتائج التي يتوصل إليها فيه، كما كان لكل وجهة وغاية، وهوى وميل.

فبدا لي أن أجمع عزمي ونظري نحو دراسة التصوف، ونحو ميزان ثابت لا يدخلـــه ريب أو شك أزن به ما تناثر في خلوات القوم، وروابطهم من أفكار وأذواق ومواجيد، ولما لم أجد أمامي غير الكتاب والسنة فقد وجهت وجهي نحو نصوصهما ومقاصدهما وأسرارهما استفتيهما في كل فكرة أو خطرة صوفية، وقد اختير لتلك العملية عنوان هو انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة.

وقد يقال: إن الصوفية ليس لهم أفكار؛ لكن لهم أذواق وخواطر، أو تنـــزلات وواردات، فكيف تطلق على المواهب أفكارًا؟

وللإجابة على هذا فإنه من المعلوم أن اختيار الطريق الصوفي ليس كلـــه وهبًا، وإنما قد يختار السالك طريق القوم بعد علم ومفاضلة، وبعد ترجيح

---

(١) عماد الدين الأموي: حياة القلوب هامش قوت القلوب ٢٦٠-٢٦١.

وتغليب، والمقامات الصوفية وترتيبها، ووصف العلل النفسية والخلقية وعلاجها، والقواعد التربوية التي وضعها الصوفية، كل هذا بلا شك عمل فكري ونشاط عقلي قام به المريدون ومشايخهم.

بالإضافة إلى أن العقل وإنتاجه الفكري ليس مذمومًا عند الصوفية، وما يتوصلون إليه عن طريق الأحوال والأذواق لا نستطيع الوقوف عليه نحن إلا إذا خضع لصياغة العقل واللغة، ولمنطق الفكر وترتيبه، وهم جميعًا ليسوا سكارى في أذواقهم ومشاربهم؛ حتى نخرجهم من دائرة أرباب الفكر والتعقل.

وما دمنا نقول: إن الطابع الفكري هو الغالب سواء في حال الترتيب والتعقيد أم في حال صياغة الخواطر والأذواق، فإن من نظر إلى هذه السمة العامة رأى اشتراك القوم في أصول الطريق كالزهد والخوف والرجاء وغيرها من المقامات وكالمحبة والأنس والفناء والشهود وغير ذلك من الأحوال، ووجدهم قد اتفقوا على مصطلحات معينة يطلقونها على مسائلهم وارداتهم وعلى منهج في المعرفة ذي ثلاث شعب حسية وعقلية وقلبية، ورأى لغة اللطائف تفعم أقوالهم؛ حكم بأن التصوف من جوانب الاشتراك و الاتفاق هذه ،يعد مذهبًا من المذاهب؛ لأن المذهب ذو سمة عامة بالنسبة لمسائله، وذو غاية واحدة بالنسبة لفائدته وثمرته.

وعلى هذا سار الدكتور عبد الحليم محمود وبعض الباحثين[1]، ويخطئ نيكلسون والدكتور عبد الوهاب عزام ومن على شاكلتهم عندما يتصورون أن التصوف لا يعد مذهبًا محتجين بأن كل صوفي يذوق حالاً خاصًا، وقلما نجد اثنين اتفقا على شعور ذوقي واحد، ولا أخالفهم في أن عطاء اللـــه لا يتناهى وأن كل نفس لها أحوالها وشعورها المتميز عن النفس الأخرى.

---

(١) مقدمة كتاب التعرف للكلاباذي.

ولكن لا ننسى مع هذا أن الاختلاف الفردي لا يمحو التشابه الجماعي في مراحل السلوك والمقامات والأحوال والمصطلحات والمنهج واللغة، وكلها عناصر عامة تجوز الاشتراك وتبيح إطلاق لفظة مذهب على موضوع ومسائل وغاية علم التصوف.

كان هذا من ناحية استعمال كلمة الأفكار وما يتعلق بها ضمن عنوان البحث أما من ناحية تتبع هذه الأفكار ومحاولة هضمها والميزان الذي توزن به وهو الكتاب والسنة وكيفية الوزن به، والمنهج الذي اتبعناه في تلك العملية فإنه من المعروف أن التصوف علم فسيح متعدد الأطراف، عميق الغور عمق النفس والروح والأسرار الإلهية.

وسيجد الباحث نفسه أمام خضم كثير الأمواج متعدد المنابع والروافد، ويتحتم عليه أن يكون سباحًا ماهرًا، وغواصًا دقيقًا، لـــه نفس في الفهم، ونفس في الذوق، وإلا سيغوص دون أن يُخرج لنا درًّا نقيًّا، وقد تودي به الأمواج الزاخرة أو يُخرج لنا صدفًا مزيفًا لا حقيقة لـــه ولا جوهر، ولا فائدة ترجى من ورائه.

والباحث الذي يريد أن يمخر عباب التصوف، وأن يعمق فيه في أوقات القيظ والبرد، والعواصف والنسيم لا ينبغي أن يمتطي ظهر سفينة غير سفن التصوف، ولا أن يصحب في الرحلة غير المريدين، ولئن لم يفعل فلن يكن حكمه إلا تعبيرًا شخصيًا لا يمثل إلا وجهة نظر الباحث دون حقائق الصوفية وأذواقهم، ومن ثمَّ فإنني اتبعت في دراسة التصوف منهجًا ذا شعبتين:

إحداهما: تجربة عملية عشتها بين رجال التصوف على تنوع مشاربهم من شيوخ وأرباب أحوال ومواجيد وسكر وغلبة، وأرباب ادعاء ودروشة مصطنعة مفتراة، وخالطت القوم في كل منتدى صادق، أو ساحة تطايرت فيها الكلمات

من الألسن. وتقع على الأذن دون أن تصيب لُبَّ القلب وسويداءه، ولم تكن تلك التجربة مجرد مشاهدة لما يجري، أو نزهة بين هذه الأماكن، أو طمعًا في موائد القوم ونفحاتهم المادية.

وإنما -يعلم الله- أنني أمعنت في السلوك منذ أن توجهت إلى هذا العلم إمعانًا دقيقًا لعلي أذوق ما يذوقون فيه، فيكون حكمي عن رؤية عين وسماع أذن وذوق قلب، وذلك أنني شعرت أن هذا العلم لا ينال ولا يدرك بمجرد القراءة، أو الوقوف والتأمل النظري في أقوال القوم وإشاراتهم، وكم وقع كثير من الباحثين في أخطاء جسيمة؛ لأنهم ساروا على شاطئ العلم، أو امتطوا جواد العقل فقط، أو اكتفوا بأمسيات قضوها بين سطور كتب الطبقات أو مؤلفات رجال الطريق.

والحق أن تجربتي العملية قد أفادتني كثيرًا في مجال الفهم والحكم وأعانتني على تدبر ما وراء الإشارات، وجعلتني أحس مواردهم من خلف الرموز أو اللطائف، وإن كنت أؤكد على أنني لم أتحيز في الحكم ولم يغلب هوى قلبي على عقلي، بل ظللت متماسكًا محايدًا متحريًّا جانب الصواب قدر جهدي، فإن رضا اللـه لا يوزن به شيء، وسيرى القارئ أنني لم أجعل حكمي صادرًا من تعاطفي، ولم يكن لارتباطي بالمخلصين والصادقين سبيل إلى التأثير علي، واللـه يعلم أنني ما غيبت حقيقة، أو حجبت حكمًا لهوى شخصي بل كان الحق رائدي ونصرة الدين بغيتي.

وأما الشعبة الثانية: فتتجلى في أنني قرأت ما قالـه كثير من الصوفية عن أنفسهم، وما قالـه أحبابهم وأنصارهم عنهم، ولم أكتف بل قرأت وجهة نظر الأعداء ووازنت بينهما، وجمعت أوجه الاتفاق، والاختلاف، ومنشأ كلٍ، وبينت ألوان التصوف الذي غلب عليه الطابع السني أو السلفي، وجعلت غايتي أن أحكم على كل فكرة بصرف النظر عن قائلها ووجهته، وأن يكون حكمي من

صريح الكتاب والسنة.

واقتضاني هذا أن أحكم على شخص معين إزاء فكرة ما بحكمٍ مُرْضٍ ومقبول، ثم أحكم عليه في فكرة أخرى بالخروج والشطط، وأن أجول في كتب التفسير والحديث بحثًا عن الأذواق والمشارب، وفي كتب اللغة تنقيبًا عن جذور مصطلحات القوم، أو في المصادر الفلسفية كشفًا عن أوجه الشبه، وهذا يعني أن مصادر البحث تناولت الكتاب والسنة والتجربة العملية، وكتب الصوفية، واللغة، والفلسفة، وعلم الكلام.

وبالنسبة لصياغة الحكم فقد قمنا بوضع الدليل إزاء كل نقطة، وأحيانًا نؤخر الحكم عقب بعض الأفكار المتصلة ببعضها، وراعني -كما راع كل من قرأ كتب المكي والجيلاني والغزالي، وابن عربي، وجمهور المؤلفين من الصوفية- ما نجده من الأحاديث الضعيفة بين سطورها.

وعلى الرغم أن المكي دافع عن ذلك فقال: في بعض ما رويناه مراسيل ومقاطيع ومنها في سنده مقال، ربما كان المقطوع والمرسل أصح من بعض السند إذ رواه الأئمة، وجاز لنا رسم ذلك لمعان[1] منها أننا لسنا على يقين من باطلها ولقد سمعناها ،فإن أخطأنا الحقيقة عند اللـــه فذلك ساقط عنا.

ومع هذا فالأحاديث الضعيفة التي لا تخالف الكتاب والسنة لا يلزمنا ردها، لا سيما وأننا أمرنا بأن نتعبد اللـــه بحسن الظن وأن نبتعد عن كثير منه، ونحن مذمومون بسوء الظن، وأيضًا فالأحاديث الضعيفة لا نتوصل إليها إلا بالمعاينة،ولا سبيل لنا إليها، فاضطررنا إلى التقليد وحسن الظن بالنقلة فيما تسكن إليه قلوبنا، ثم نحن لا نكذب على رسول اللـــه ولا على التابعين فكيف نظن بهم أن يكذبوا

---

(١) قوت القلوب ج١ ١٧٧.

وهم فوقنا، والأفضل أن نعتقد في سلفنا المؤمنين أنهم خير منا.

على أنه قد جاءت أحاديث ضعاف بأسانيد صحاح فكذلك يصلح أن تروى أحاديث صحاح بسند ضعيف؛ لاحتمال أن يكون قد روي من وجه صحيح إذ لم نحط بجملة العلم؛ أو لأن بعضهم يضعفه وبعضهم يقويه، أو جماعة تجرحه و أُخرى تشهد لرجالــه بالعدالة؛ أو لأن الوجوه التي يجرح بها رواة الحديث رجال السند في حديث ما ليست مما يذم به الراوي عند العلماء بالله، أو يكون الراوي من علماء الآخرة ولــه طريقة خاصة في الرواية لا توافق رجال الظاهر من أهل الحديث.

وقد يتكلم الحفاظ بالجرأة والإقدام فيجانبهم الصواب، وأفتى الإمام أحمد أن الحديث إذا لم ينافه الكتاب والسنة، ولم يخرج تأويلــه عن إجماع الأمة فإنه يوجب القبول والعمل به،والحديث الضعيف عنده أثر من الرأي والقياس، ومع كل هذا الدفاع عن الأحاديث الضعيفة فإننا فيما نقلناه عنهم من أدلة لم نسق إلا ما رجحت قوته، وذلك فعلنا مع النصوص التي نقلناها من كتب الحديث الأُخُر. وتلك خطة أغنتنا عن تحقيق الأحاديث الكثيرة التي زخر بها البحث، والتي لو حققت لاحتاجت إلى جهد كبير ومكان فسيح قد ينوء به كاهلنا.

وبعد هذا فقد قدمنا ما أنتجته قرائح وقلوب السادة الصوفية في قسمين من سبعة أبواب:

القسم الأول: وهو خاص بالزهد الإسلامي ودوافعه ومدارسه واتجاهاته وخصائصه، وذلك في بابين وثمانية فصول.

تناولنا في الباب الأول: تعريف الزهد وعلاقته بالمعنى اللغوي. والجوانب النفسية واليقينية ثم تحدثنا عن دوافع الزهد السياسية، والاجتماعية والدينية،

وشيوع الزهد بين العلماء كما تقتضيه طبيعة العلم الديني ثم تغلغلـــه في قصور الساسة والأمراء.

وأما في الباب الثاني: فقد تناولنا مدارس الزهد في الحجاز والعراق والشام ومصر وإفريقيا، وبينا ظروف كل مدرسة من الناحية العلمية وأساتذتها، وأشهر رجالها ومنهجها، وخصائص الزهد واتجاهاته وعلاقة الزهاد بالفرق والمذاهب الفقهية، وأبرزنا جهد الزهاد في الجانب العملي والنظري والعرفاني، وتوجنا هذا القسم بخاتمة جمعت أهم النتائج التي حصلنا عليها من دراسة الزهد والزهاد.

وشغل القسم الخاص بالتصوف أكثر جوانب البحث إذ وقع في خمسة أبواب وسبعة عشر فصلاً.

تحدث الباب الثالث: عن الزي الصوفي، وكيف غلب عليه التقلل والتقشف، ثم الاسم واشتقاقه، ثم التحول والانتقال، أو الترقي والتدرج وعوامل التطور وسلاسلـــه وأدلته وسماته، ثم الطرق ونشأتها ورجالها ومهماتها.

أما الباب الرابع: فقد تناولنا فيه الملامح الجوهرية للتصوف الإسلامي كقيامه على العلم، واهتمام رجالـــه بنظرية المعرفة والمصطلحات الصوفية. والظاهر والباطن.

واشتمل الباب الخامس على الأفكار المتعلقة بالذات الإلهية وما يتصل بها كموقف الصوفية من علم الكلام، وطرق العلم باللـــه ومداه، ومسائل الإيمان والأسماء والصفات.

أما الباب السادس: فقد تحدث عن أبرز الأذواق الصوفية كالمحبة والفناء والشهود ووحدة الشهود، وأخيرًا يأتي **الباب السابع فيحدثنا** عن النفس وانفعالها الروحي والشطح، وعن الحلول والاتحاد وأنهما وصفيان لا ذاتيان، ثم وحدة

الوجود الفعلية وأنها عبارة عن وحدة فعل لا وحدة خالق مع مخلوق وأخيرًا كما هي العادة نضع أهم النتائج التي توصلنا إليها في خاتمة.

وسيرى القارئ المفضال أن الدراسة قد ركزت على الحكم بالكتاب والسنة، وعلى إبراز الأذواق عند الصحابة ورجال السلف، وعلى الجانب النفسي والعلمي بالإضافة إلى بيان الوجوه التي اتفق عليها رجال التصوف السلفي والسني، والتي انفرد بها رجال التصوف الفلسفي، أو تناقضوا فيها.

وإني لأعتذر للقراء والباحثين الأجلاء عن الطول الذي وقع في الدراسة؛ فإن طبيعة الموضوع قد حكمت علي بهذا، إذ أنني قد كتبت في كل جوانب التصوف تقريبًا، وهذا أمر تضيق عنه الصفحات التي كتبتها على رغم طولها، وكم حاولت مرارًا التركيز شفقة على نفسي وعلى القراء الكرام؛ ولكنها الأقدار الرحيمة التي ساقت لي هذا الموضوع وهيأتني لدراسته.

والله أسأل أن يوفقنا إلى الحق وأن يعيننا على الدعوة وأن يهيئ لنا سبيل المعرفة اليقينية.

القســـم الأول

الزهد الإسلامي

دوافعه – مدارسه – خصائصه

البـــاب الأول

التعريف والعوامل والشيوع

الفصـــل الأول

التعريف ومتعلقاته

تمهيد

الزهد بمعنى التعبد والتقلل: نـــزوع يظهر لدى النفوس الغنية والهمم الشامخة التي تتعدى صغائر الأمور إلى أرفعها، وتتجاوز الرغبات الدنيا إلى الآمال العُلا، وفي سبيل ذلك تتحمل أفدح المشقات وتركب أصعب المخاطر، ومن هنا كان الزهد سمة النفس القوية والقادرة لا الساقطة الهزيلة. وكان عنوانًا على ترفعها لا ترديها.

أي إن نفس الزاهد المتطلع إلى الغايات الأرقى أكثر ثراء وغنى من نفس النَّهِم المقبل على طلب الدنيا ولذاتها؛ باعتبار أن ما ينالـــه صاحب الهمة البعيدة يبقى وما يحصل عليه طالب الدنيا يفنى، وأيضًا فشرف السبيل من شرف الغاية، فالزاهد ونفسه وسبيلـــه وغايته أشرف من طالب هذه الحياة الدنيا.

ولما كان الحال كذلك كان الزهد فضيلة نفسية عامة أصيلة تدعو إليها الملل كما تدعو إليها النحل، أو تحث عليها الأديان كما تحث عليها الأفكار والفلسفات، وهذا هو السر في أننا نرى الزهاد بين كل أمة من الأمم وقطر من الأقطار في أي عصر من العصور وتحت أي لون من ألوان الفكر أو الدين، كل يأخذ من أي حكمة تنسكية صورة ملائمة فتتلقفها الأرواح الموهوبة النادرة، وتسير عليها فتجعلها جديرة بالخلود.

وسواء أكانت تلك الصورة دنيوية أم أخروية، بدنية أم روحية فإنها وجدت في مجال انتشارها من اعتنقها سواء بين قدامى الهنود أم الفارسيين أم المصريين أم

العرب قبل الإسلام كما هو حال ورقة بن نوفل، وعبيد اللـــه بن جحش، وزيد بن عمرو بن نفيل، وعثمان بن حويرث.

وفوق هؤلاء فإن نفوس الزهاد المسلمين الذين ميز لهم القرآن بين الوجود المتغير الزائل وكشف لهم عن بعض حقائق الوجود الباقي سعت على متن الزهد إلى الازدياد من الكشف عن الأسرار والقرب من الذات الإلهية، وعمدت إلى تقوية الصلة بينها وبين ربها.

وما دام الزهد فضيلة نفسية يبعثها فكر أو دين عند ذوي الهمم القوية فإن الأمر الذي يجب التسليم به أنه وإن تشابه الزهد بين اللاحقين والسابقين في بعض وسائلـــه فلا يعني أن المتأخر أخذ عن السابق؛ لأنه ليس مقصورًا على أمة أو عصر أو لون من ألوان الفكر أو الدين، هذا حكم يخص الزهد من الناحية العامة.

وثم حكم آخر يخص الزهد الإسلامي مؤداه أنه ليس عمليًّا؛ ولكن تطرق رجالـــه من العمل إلى النظر وهو ما سنبينه مع كثير من الأحكام الخاصة به في هذا القسم من البحث.

هل التعريف بالحد أو بالرسم؟

قبل أن نعرض هنا لتعريف الزهد بل ولأي تعريف من تعريفات المسائل الخاصة بالحياة الروحية ينبغي أن نلفت النظر إلى التعريفات من بدايتها إلى نهايتها غالبًا لا تكون بالحد؛ لأن التعريف على هذا النحو عند من تتوارد عليهم أحوال مختلفة يبدو عسيرًا.

ولذا فإجابتهم عن الأشياء ليست بالجنس والفصل، وإنما هي بالأسباب الباعثة والمعاني الموجبة، أو بالرسم والعلامة المميزة، أو بما يحدثه الشيء في النفس

من نتائج وآثار تختلف من سالك إلى سالك، ومن وقت إلى وقت لدى فرد بعينه، وبالتالي: فما عبر كل منهم إلا عن وقته، وما أشار إلا إلى حده الذاتي، أي الثمرة التي وجدها في نفسه كما يقول القشيري[1].

ولما كانت غاية السالكين تربوية تهذيبية نفسية؛ فإن التعريف بالثمار والأحوال أتم بلا خلاف[2] عند أتباع الحياة الروحية الذين يرون أنَّ الأمور لا فائدة فيها إلا أن يكون لها أثر في الشخص؛ لأنها مطلوبة لذلك لا لنفسها، فكل فضيلة أو مقام من المقامات أو حال من الأحوال أو عبادة أو شعيرة؛ رغم أن كلا منها ذو قيمة ذاتية لا تنكر؛ لكنها تظل عديمة الفائدة والأثر ما لم تدخل رحاب التجربة النفسية التي يقوم بها السالك.

وماذا تجدينا تعريفات الشعائر الدينية إذا لم نقم بتطبيقها؟ كما أن النظر المجرد ليس لــه تقدير حقيقي إلا بمقدار ما يقدم للعمل من علم وأسلوب يصححانه؛ ليعود أثر ذلك على تقويم الزاهد أو الصوفي، وعلى تهذيب نفسه التي هي محور اهتمامه وصولاً إلى ربه الذي هو مطلوبه، ومن أجل هذا فقد عبروا عن الأشياء بما يجدونه في أنفسهم وبما يحسه كل واحد منهم.

وهذا النمط نجده في القرآن والسنة إذ دأبا على الحديث عن الثمار والفوائد التي تعود على المسلم من وراء الإيمان، أو العمل والاستقامة أو الأخلاق والفضائل كما يبدو لكل قارئ آيات الفرائض والعقائد والأخلاق، وأحاديث الإيمان والإحسان والنسك والمستحب من السلوك؛ أي إن التعريفات بالحد لم تكن هدفًا للوحي بقدر ما كانت النفس البشرية هي المقصودة بالهداية والتربية والإسعاد، وإلى هذه النظرة توجه رجال الحركة الروحية في حديثهم عن الأشياء

---

(١) الرسالة: باب الزهد.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢ ١٨٨

الخاصة بهم.

الأصالة اللغوية لكلمة الزهد

يجدر بنا أن نقف قليلاً عند مادة تلك الكلمة ومعانيها بحسب الوضع اللغوي التي جاءت على لسان الزهاد، فنرى أنها استعملت استعمالين أحدهما حقيقي والآخر مجازي:

أما الحقيقي: فيقال التزهيد في الشيء أو عن الشيء خلاف الترغيب فيه وزهَّده في الأمر رغَّبه عنه، والزهادة في الأشياء عمومًا ضد الرغبة فيها، فقد ارتبط الاستعمال الحقيقي بصرف الرغبة عن الشيء إلى غيره كما قال سبحانه عمن اشتروا سيدنا يوسف: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴾[يوسف: ٢٠] أي على غير رغبة فيه.

ويقال في الاستعمال المجازي: فلان يتزهد أي يتعبد، ويدور معنى الكلمة بحسب هذا الاستعمال حول القلة والحقارة كما قال رسول الله ﷺ: «**ليس على عبد حساب ولا على مؤمن مزهد**» لقلة ماله، وكما قال خالد لعمر بن الخطاب: إن الناس قد اندفعوا في الخمر وتزاهدوا الحد أي استخفوا به؛ لقلته ولكن الكلمة برغم إطلاقها في اللغة على معان كثيرة إلا أنها شاعت على الزهد في الدنيا خاصة؛ ولذا عرفت وضعًا بأنها ضد الرغبة والحرص على الدنيا(١).

وإنما سقت هذه النبذة التي خلفت وراءها الكثير من الاشتقاقات؛ لأبين أن الكلمة أصلية في اللغة العربية غير قادمة إلى البيئة الإسلامية من خارجها. وأنها

---

(١) فريد وجدي: كنز العلوم واللغة ج٦: ٥٣١ وله أيضا دائرة المعارف ج٤: ٦١٩، وابن منظور الأفريقي لسان العرب ج ٤: ١٨٠-١٨١، والفيروزأبادي القاموس ج١: ٣٠٩ وتاج العروس ج٣: ٣٦٥ والمقري المصباح المنير ج١: ٢١٦.

مستعملة بالاستعمالين العربيين في الكتاب والسنة وأنها مصدر الفعل زَهَدَ خلافًا لقول ماسينيون: إنها صفة، وإنها استعملت في القرآن بعيدة عن المعنى المراد لها[1] مما يجعلنا منذ الحروف الأولى في هذا البحث نترقب بحذر ما يقولـــه هؤلاء المستشرقون الذين يخطئون في ألف باء الأشياء عن عمد أو جهل.

كما أنني تعمدت تلك العجالة لما لاحظته من ارتباط تعريفات الزهاد بالمعنى اللغوي ودورانها من حولـــه نصًّا ومقتضًى؛ حيث فهموا من التعريف الوضعي أنه يعني تهذيب النفس وتعديل الحرص من الأدنى للأعلى، وقصر الأمل في الدنيا وتوجيهه إلى الآخرة، وذم هوى الأولى الفانية ومدحه الباقية.

وأرادوا من وراء هذه التصفية النفسية أن يتفرغ القلب للعبادة بلا شغل أو حجب ، وإن كانت التصفية والتفرغ لا يتمان إلا بعلم يُؤْثِرُ -بموازينه المضبوطة- النعيم السرمدي على النعيم الفاني، وما يزال يبعث أثرًا في النفس؛ حتى يحدث هيئة يقينية تجعل العبد يتجه بكليته إلى اللـــه ويؤثره عما سواه، ويصير الزهد لـــه سجية، وبذا ارتبط تعريف الزهد بقطع الرغبة وتربية النفس، وجلاء القلب والعلم أو الثقة في الله، وهو ما نتناولـــه في النقاط التالية.

معالجة الرغبة

أما ما يتصل بصرف الرغبة عن الدنيا كما ينص الشطر الأول من التعريف اللغوي فإن من أقدم التعريفات التي يشير إليها قول الإمام علي حين سئل عن الزهد: هو أن لا تبالي من أكل الدنيا من مؤمن أو كافر[2]، وعدم المبالاة لا يتحقق إلا بإماتة الرغبة في الدنيا،وإحلال الزهد محلها إحلالاً يُمْحى معه الفرح

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية م العاشر ٤٥١-٤٥٢.

(٢) الكلاباذي التعرف: ٩٣.

والنوال واليأس من الفقد كما قال سبحانه: ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ﴾[الحديد:٢].

وحوّل الحسن البصري (١١٠هـ) عدم المبالاة إلى بغض لكل ما في الدنيا فيقول: الزهد في الدنيا أن تبغض أهلها وما فيها[١].

ونقل محمد ابن السمَّاك (١٨٣هـ) حالة البغض إلى الفرح بتحويل الدنيا عن الزاهد؛ لأن الشر كله في الدنيا والخير كله في الزهد، وبهذا ظل الزهاد من الصحابة والتابعين يزحزحون الرغبة ويعالجونها تقويمًا وتهذيبًا؛ حتى وصلت أخيرًا إلى حال السرور بإدبار الدنيا عن السالك حسبما ذاق ذلك ابن السمَّاك.

وهذا التنقل الشعوري بين آثار الزهد يُطْلعنا على أنَّ الزهاد كانوا أرق حسًّا وأدق تعبيرًا عما تركه الزهد في عمق نفوسهم، وكانوا أخلص لقاعدة التعريف بالآثار المستفادة من التطبيق؛ عن أبي البركات ألوسي زادة، والغزالي، وطاش كبرى زادة الذين عادوا إلى النص اللغوي وهو انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه ووقفوا عنده[٢].

الأمر الذي يفتح أعيننا على حقيقة هامة مؤداها أن أرباب الأقوال كانوا أكثر تجربة من المؤلفين الذين شُغلوا بالاصطلاحات؛ لجفاف منبع المذاقات، وقلة الإحساس بآثار التطبيق الكامل، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنَّ أي تطور لمعنى من المعاني لا يعني أن ذوق التابعين ومن تلاهم كان أرق من الصحابة؛ لأننا سنشم فح الروحية الصادقة يعطر أنوفنا وقلوبنا صادرًا من رياض الصحابة.

كل ما في الأمر أن التابعين ذاقوا ما تحدثوا عنه في قطع الرغبة وتحويلها إلى

---

(١) القشيري: الرسالة: ٦١.

(٢) غالية المواعظ ج٢: ١٣٧ والإحياء ج٤: ١٨٧ ومفتاح السعادة ج١: ٤٨٢.

السرور؛ على سبيل المثال كنتيجة لرد الفعل للمجتمع الذي عاش فيه التابعون والذي امتلأ إقبالاً على الدنيا وخوضًا في الفتن، وبهذه الملحوظة نفهم عبارة الحسن البصري السابقة الداعية إلى بغض الدنيا بمن وما فيها ، إذ من المؤكد أنَّه لا يقصد الصالحين الذين مدحهم القرآن وحثت السنة على صحبتهم وجالسهم البصري، كما أنه لا يرمي إلى بغض الآيات التي هي آثار دالة على القدرة، وإنما يهدف إلى بغض الفعل المذموم من البشر والزينة التي تصرف العبد عن الآخرة من الدنيا.

الزهد والتصفية من خلال التعريف

تناول الشطر الأول من التعريف اللغوي للزهد الحث على صرف الرغبة عن الدنيا كما نص الشطر الثاني على قطع الحرص عليها، والشطران معًا يحملان طابعًا نفسيًّا صرفًا مما يدل على عمق الصلة بين الزهد والنفس، وبَانَ كيف عالج الصحابة والزهاد الشطر الأول بما لا يخرج عن الدائرة النفسية.

وها نحن مع الشطر الثاني نراه يقترب أكثر من آفات النفس وبيانها، وكيف أن الزهد عامل قوي لقلعها وقمعها، فيحذِّر أبو بكر -رضي اللـــه عنه- من العجب بشيء من زينة الدنيا؛ لأن من فعل ذلك مقته اللـــه حتى يفارق تلك الزينة[1].

كما حذر الإمام علي من اتباع الهوى وطول الأمل؛ لأنهما ينسيان الآخرة، ومن تخلص من هذه الآفات بالزهد صارت نفسه غنية[2] ولو كان لا يملك شيئًا حسبما صرح عبد اللـــه بن مسعود، ومثل هذه الأقوال في رحاب تعريف الزهد

---

(١) الشعراني : الطبقات الكبرى ج١: ١٦، ١٧.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفة ج١ : ١٦٢.

توقفنا على مدى اهتمام الصحابة بدراسة النفس وآفاتها وعلاجها، وعلى هذا سار الزهاد مطورين أقوالهم تطويرًا يتناسب مع ما يجري في المجتمع من ناحية، ومع ما تفرضه سنة التطور العلمي من ناحية أخرى.

وقد يجتمعان في تعريف ابن شهاب الزهري (١٢٤هـ) ذي الطابع النفسي إذ يقول عن الزهد: أما إنه ليس تشعيث اللمة ولا قشف الهيئة؛ ولكنه صرف النفس عن الشهوة[١] ويقول عبد الله بن المبارك (١٨١هـ): كن محبًّا للخمول كارهًا للشهوة ولا تحب من نفسك أنك تحب الخمول. ودعواك الزهد من نفسك يخرجك عن الزهد[٢].

والعبارتان تفصحان عما بدر في المجتمع من الادعاء والتزي بزي الفقراء تشبهًا بهم وجلبًا للشهرة والسمعة وهما من الشهوات التي يجب صرفها؛ ليتصف السالك بالخمول بلا هوى أو حب للمحمدة، كما تعطينا صورة لتطور معنى الزهد تطورًا بقرب الزاهد إلى حال الفناء؛ لأن من غاب عن رؤية خموله وزهده فقد فني عن نفسه وعما يتصف وقتها به من صفات، وهذا اللون من التطور لا يخضع لردود الفعل الاجتماعية إنما ينبع من مذاقات السالك أثناء تجربته النفسية.

وقد ينفرد التطور التابع لحركة التقدم العلمي بلون خاص في التعريف كقول سفيان بن عُيَيْنَة (١٩٨هـ): الزهد ثلاثة أحرف زاي وهاء ودال فمعنى الزاي: إشارة إلى ترك زينة الدنيا، ومعنى الهاء: أن تترك هوى النفس، ومعنى الدال: أن تترك الدنيا بأسرها[٣] وهو تعريف بالمعنى المتفق مع كل حرف من أحرف كلمة زهد والذي ارتبط أيضًا بالمعنى النفسي، مما يقطع بأن الزهاد طوروا تعريفاتهم

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج١: ٣١٠.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١: ٥١.

(٣) عماد الدين الأقوى: حياة القلوب هامش قوت القلوب ج١ : ١٢٤.

للزهد شيئًا فشيئًا، وأنهم وضعوا أسسًا قوية لأفكار وأذواق العصور التي تليهم.

ارتباط الزهد بالثقة واليقين

وبعدما حوَّل الزهاد الرغبة من الدنيا إلى الرغبة في الآخرة، وعالجوا بذلك آفات نفسية، وعنت لهم بعض المذاقات الدالة على أن الزهد جر عليهم معارف نظرية؛ وصلوا بعد هذا إلى تجريد القلب من شواغل النفس؛ ليصفو من الكدر ويسلم من الحجب ويصير مستحقًا لنظر اللــه الوارد في الحديث الشريف «**إن اللــه لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**» وليكون قلبًا سليمًا كما تشير آية الشعراء (٨٩).

وإلى هذا الحد ينعطف التعريف منعطفًا يقينيًا يركن فيه السالك إلى الثقة بما عند اللــه والرضا بما قسم دون النظر إلى ما في يده أو يد الخلق، وهو يقين يوجه الزاهد نحو خزائن الغيب ويصرفه عن عطاء الشهادة وما تحوي من أسباب.

وإلى هذا المسلك وصل أبو الدرداء، وأويس القرني، وعمر بن عبد العزيز؛ حيث ركنوا إلى ما عند اللــه وعنفوا من خالط الشك قلوبهم(١) فلم يفروا إلى اللــه زاهدين؛ لضعف يقينهم، وبناء على هذا نرى مسروق بن عبد الرحمن يُعرِّف الزهد بأنه: الثقة بالله(٢)، ويضيف يوسف بن أسباط: ثقة تقطع الأسباب بين العبد وربه بحيث لا يرى الزاهد واسطة بينه وبين عطاء اللــه ولايشاهد إلا اللــه فاعلاً، وحتى أضحت تلك الثقة رأس مال الزهاد كما عند أبي حازم الأعرج (١٤٢هـ)(٣). وصح قول الفضيل بن عياض: أصل الزهد في الدنيا

---

(١) خير الدين ألوس زيادة: غالية المواعظ ج٢: ١٣٦ والشعراني في الطبقات ج١: ٢٤.
(٢) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج٢: ٢٩-٣٦، والرسالة: ٦١، والتعرف ٩٣.
(٣) عيون الأخبار ج٢: ٢٩-٣٦.

الرضا عن اللـــه تعالى[1].

وتعتبر تلك التعريفات وما يدور فيها من ألفاظ الثقة والرضا واليقين في اللـــه والافتقار واليأس والفرار من العبد ممثلة لقِمَّة ما وصل إليه الزهاد من ذوق ثمار الزهد والحديث عن نتائجه وآثاره في نفوسهم، تلكم الحالة التي هي روح ومعنى الحال الذي أطلق عليه الصوفية فيما بعد حال الفناء؛ خصوصًا إذا ما ذكرنا قول عطاء بن رباح لعبد الملك بن مروان حين تمنى الخليفة أن يسألـــه هذا الزاهد فقال: ما لي إلى مخلوق من حاجة[2].

وقال إبراهيم بن أدهم لزاهد قابله: من أين تعيش؟ فقال: ليس لي بهذا علم. اسأل الرزاق[3] ولا خلاف بين حال الثقة هذا أو اليقين وبين حال الفناء عِنْدَ الصوفية إلا من حيث إطلاق المصطلح فقط، وهو أمر لا يعيره الذوقيون كثير التفات إذا ما صح المعنى واستقامت الحقيقة؛ ولا شك أن سندهم في الجانب النفسي واليقيني ما روي عن رسول اللـــه ﷺ في الحديث الذي رواه فضالة: **«أفلح من هُدي إلى الإسلام وكان عيشه كفافًا وقنع به»**[4]

وروى الترمذي بسنده عن أبي ذر عن رسول اللـــه ﷺ أنه قال: **«الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال؛ ولكن الزهادة في الدنيا ألا تكون بما في يديك أوثق مما في يد الله»**[5] وخُيِّر النبي بين الدنيا وما عند اللـــه فاختار ما عنده سبحانه وتعالى.

---

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج١ : ٣١٠-٣١١.
(٢) ابن عربي: محاضرة الأبرار ج١: ١١٧.
(٣) تاريخ التصوف الإسلامي: زكي مبارك ج١: ٤١٧ نقلا عن تذكرة الأولياء للعطار.
(٤) رواه الترمذي والنسائي من صحيح.
(٥) التاج عن الترمذي ج٥ : ١٦٣.

وفي ذلك يقول اللــه تعالى ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ﴾[الزمر: ٣٦]، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾[الذاريات: ٥٨].

الفصــل الثاني

البواعث والنظرات

العوامل التي ساعدت على قيام الزهد

كل ظاهرة من الظواهر أيًا كان نوعها لابد لها من بواعث تثيرها ومن أسس تقوم عليها، وينطبق هذا على مجال الظواهر الاجتماعية والنفسية والروحية؛ ونظرًا لأن الإنسان لا يحيا بمعزل عن أحداث وتيارات الحياة بل هو كائن حي يتأثر بما يجري من حولــه ويؤثر في الظروف التي تنشأ دائمًا، والتي قد تكون مادية أو فكرية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية.

الكل متشابك وغير منفصل؛ لذا كان لزامًا علينا أن نراعي هذا كلــه ونحن نحاول أن نقف على الأسباب التي أثارت النفوس ووجهتها نحو نــزعة الزهد دون أن نجمد عند سبب واحد كما فعل البعض.

وبالنظر في هذه الدواعي نجد أنها إما ثانوية وإما أصلية:

والثانوية: إما أن تتعلق بالبنيان الاجتماعي وحركته وما يعتريه، وإما أن تنشأ من الدواعي السياسية وتياراتها، وسنوجز الإشارة إلى كل ثم نختم بالسبب الجوهري الأصيل وهو المرتبط بالدعوة الدينية إلى الزهد.

أولا: العامل الاجتماعي

لا يمكن تجاهل الحركة الاجتماعية لمجتمع ما عند دراسة أية ظاهرة من ظواهره، وبالنسبة للزهد كظاهرة دينية لها أنصارها ودعاتها وأفكارها خضعت كغيرها من الظواهر لطبيعة وشكل المجتمع من ناحية، وللأحداث التي دارت على

واعتادت بطونهم ما جف من الطعام وأبدانهم ما خشن من الثياب منتصرين على أنفسهم بفضل قوة اليقين وثراء المبدأ الذي بذره الإسلام في أعماقهم، ولولاه ما صبر هؤلاء المترفون من قريش على ما لاقوا.

ومن أبرز الدلائل التي تشير إلى اعتياد المسلمين ما خشن وشظف أنهم لم يعودوا إلى النهم والشره؛ ليعوضوا ما فاتهم أيام الحصار كما هي عادة المحرومين من أبناء الدنيا، إنما رجعوا مستمسكين بحال الزهد والتقشف الذي مرنوا عليه أنفسهم زمن الحصار؛ ونضيف أنه مع كونه زهدًا مفروضًا وعدمًا -لا عن اختيار- إلا أن النفوس استمرأته وتعودته ووجدت فيه وفي كل ما تبعه من خلوة وعزلة حياة لها، وجلاء لصدئها.

ثم قضت الهجرة على كل ما وجد أو حصل في مكة، إذ خرجت أفواج المسلمين فارين بدينهم لا مال ولا دار، ثم وفدوا على الأوس والخزرج في المدينة، ولم تكن حالتهم من القوة الاقتصادية كما كان عليه جيرانهم من اليهود، علاوة على أن الحروب بين القبيلتين قد طحنتهم من سنين عدة، فإذا نـزل عليهم هذا الحشد من المهاجرين؛ فلا شك أنه يترك أثرًا اقتصاديًا ملحوظًا على حال اليثربيين خصوصًا إذا ما علمنا أن المهاجرين كانوا من الكثرة؛ بحيث إنهم استوعبوا دور الأنصار.

وبنيت الصفة لمن لم يجد لـه النبي ﷺ منـزلاً يقيم فيه، وكان من سكن ومن لم يسكن عبئًا على الاقتصاد اليثربي الهزيل، وكم نعجب مع هذا من سعة الصدر التي استقبل بها الأنصار المهاجرين! ومن تلك الحفاوة وهذا السخاء النفسي الذي عامل به أهل المدينة ضيوفهم هي الأولى من نوعها في التاريخ! نظرًا لكثرة عدد الضيوف في وقت واحد وجود المضيف، كما تعتبر مضرب الأمثال لدعاة الاشتراكية الحقيقية لا الزائفة الملحدة المعاصرة.

فلهذا البنيان الاجتماعي وللظروف الثلاثة المشار إليها برز حب التقلل وتجربة الزهد بروزًا خضع لظروف قسرية أكثر منها اختيارية، وكان في الغالب عامًّا شائعًا بين جميع المسلمين.

أما في الدور الثاني: الذي يبدأ من عصر عثمان بن عفان فقد تغير الهيكل الاجتماعي للمسلمين إذ دخل كثير من الأجناس والفئات في الإسلام، وانضمت مساحات شاسعة من الأرض الخضراء إلى الطبيعة الجدباء التي عليها الجزيرة العربية، وبسبب كثرة الغنائم والتوسع في التجارة وامتلاك الأراضي الزراعية تولد عند بعض النفوس حب الدنيا والإقبال عليها.

ولذا هب البعض الآخر لمقاومة هذه النـــزعة مستمسكًا بالزهد، وعلى رأس هؤلاء من الصحابة أبو ذر الغفاري وأبو الدرداء، ومن التابعين أويس القرني وأبو مسلم الخولاني، وكان هذا الاتجاه اختياريًّا بمثابة رد فعل من أصحاب النفوس القوية ضد المقبلين على الدنيا.

وأخيرًا فإنه يمكن أن يقال: إن الزهد الضروري في الدور الأول والاختياري في الثاني هما ثمرتان لعوامل اجتماعية صميمة دفعت المسلم الحساس دفعًا إليه، وكونت نماذج من الزهاد يقتدى بهم وبآرائهم على مر العصور.

ثانيا: العوامل السياسية

من القواعد المسلم بها أن الظروف السياسية التي يمر بها مجتمع ما لابد أن تنتشر آثارها بين الأفراد والجماعات، وأنها قوية الصلة بفكر المجتمع ككل، ومن هنا فإن الحوادث السياسية التي حدثت بين المسلمين بعد انتقال رسول اللـــه ﷺ ما كانت لتمر دون أن تترك بصماتها على الحياة الخاصة والعامة، فيوم الثقيفة الشهير، وعمليات الردة، ومنع الزكاة وحروبهما، وطيبة الخليفة الثالث، وتطلعات

أسرته إلى الحكم ونـــزوالها فيه، وإثراء البعض والانفراد بالسلطة وكثرة المظالم، وما تبع ذلك من حصاره واستشهاده بريئًا.

وما أعقب ذلك من خروج طلحة والزبير ومعاوية على عليّ، وما ترتب على ذلك من حرب الجمل وصفين (٣٦-٣٨هـ) ثم النهروان بين علي والخوارج، ثم مقتل علي وتنازل الحسن واستيلاء الأمويين على الحكم، ثم مقتل الحسين (٦١هـ) وانتهاك المدينة في موقعة الحرة (٦٣هـ)، ثم صلب عبد اللـه بن الزبير وانتهاك الحرم المكي (٧٢هـ)، وشيوع الانقسام والتفرق وانتشار الفساد السياسي، كل ذلك ترك على المستوى الاجتماعي آثارًا سياسية وفكرية.

أما السياسية: فقد برزت الأحزاب كالشيعة والخوارج والعثمانية، كما نلحظ بزوغ الجدل الفكري حول المرتد ومرتكب الكبيرة وحدِّه، وحكم من سب الصحابي، وعن طريق التشيع دخلت الأفكار والنظريات البعيدة عن روح الإسلام، كما أدى تشدد الخوارج إلى بعدهم عن الجادة، وظهرت فرق المرجئة والقدرية الأولى والثانية، وتمزقت الوحدة الفكرية التي سادت المجتمع طوال عصر الرسول والخلفاء الثلاثة الأول[1]، وكان لهذا آثاره بين الأفراد.

(أ) فقد هالت تلك الفتن وهذه الانقسامات بعض النفوس فتشكك عبد اللـه بن الكواء وقيس بن عبادة اليشكري فاستخبروا عليًا الأمر واستفتوه في الفتنة فبين لهم وجهة نظره وأنه ما حارب إلا بعد البيعة ولو كان عمر حيًا لقاتل من ينقضها[2]، ورحل فريق من أهل الشام إلى عبد اللـه بن عباس في مكة

(١) ابـــن عبد ربه: العقد الفريد ج٢: ٢١٤: ٢١٠: ٢٢٢، والمسعودي في مروج الذهب هامش نفح الطيب ج١: ٥٧٣: ٥٦٤، والبيهقي في المحاسن والمساوئ ج١: ٣٥.

(٢) البيهقي: المحاسن والمساوئ ج١: ٣٦.

بعد اعتزالـــه أيام علي يستجليه الموقف[١].

وأمام هول الحداث ندمت السيدة عائشة فقالت: وددت أني لم أخرج[٢]، وفي لذعة الضمير ساعة ردد عمرو بن العاص أمام ابنه عبد اللـــه وددت أن بيني وبين موقفي بُعد المشرقين[٣].

(ب) وروعت تلك الأحداث نفوس بعض الصحابة فزهدوا واعتزلوا على غرار ما فعل أبو الدرداء عويمر بن زيد (٣٢هـــ) الذي ابتدأ العزلة مبكرًا وقال: نعم صومعة المؤمن منـــزل يكف فيه نفسه وبصره وفرجه[٤].

وحذا حذوه سعد بن مالك، وسعد بن أبي وقاص، وعبد اللـــه بن عمر، ومحمد بن سلمة بن ثابت، وعبد اللـــه بن سلام، وقصدوا مكة يجاورون فيها نائين بأنفسهم عن الفتن وغرور الدنيا ولسان حالهم ما يرويه سعد بن أبي وقاص أن رسول اللـــه ﷺ أمرني إذا اختلف الناس أن أخرج بسيفي فأضرب به عرض الجدار فإذا انقطع أتيت منـــزلي فكنت فيه لا أبرحه حتى تأتيني يد خاطية أو منية قاضية[٥]، ولزم جماعة من أهل بدر بيوقم واتخذوها منازل للآخرة فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم.

(جـــ) وسلك التابعون وتابعو التابعين نفس المسلك في الزهد والعزلة سلامة من الصراع وبعدًا عن الفتن، فنرى رجلاً من بني ضبة يقود جمل عائشة في الغزوة المسماة بهذا الاسم ويسمعها تقول عن الإمام علي: ما أشبهه بأخيه،

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ج١: ٣٩.

(٤) الجاحظ: البيان والتبيين ج٣: ٣٦.

(٥) الصلة بين التصوف والتشيع: ٢٤٨-٢٤٩.

فيرد: فلا أراني أقاتل رجلاً هو أخو رسول الله[1] ونبذ خطام الناقة وولى، وسأل الأحنف بن قيس يومها السيدة عائشة: هل عهد إليك رسول اللـه بهذا أو تجدينه في كتاب الله؟ فقالت: لا، قال: فإذًا ما هو ذنبنا؟.

ورأى هذا الأحنف الحسن البصري متوشحًا سلاحه؛ ليقاتل في صف السيدة عائشة فرده قائلاً: ما قاتلت مع رسول اللـه المشركين فكيف تقاتل معها المؤمنين، قال الحسن: فرجعت إلى منـزلي ووضعت سيفي[2]، وتشدد الربيع بن خيثم (٦٧هـ) في زهده واعتزالـه وفي عبادته وطاعته[3]، وانقطع بسر بن سعيد(٧٨هـ) ومات لم يترك كفنًا[4].

وتتلمذ سالم (١٠٦هـ) على أبيه عبد اللـه بن عمر وأبى أن يقتل مسلمًا صلى الصبح كما رفض تهديد الحجاج[5]، وعلّم مكحول الدمشقي (١١٣هـ) تلميذه الأوزاعي درسًا في العزلة فقال له: إن كان في الجماعة فضيلة فإن في العزلة السلامة[6].

وتورع أحمد بن هارون الرشيد (١٨٤هـ) أن يأكل من سعة أبيه واشتغل يوم السبت من كل أسبوع؛ ليأكل من عمل يده؛ ولذا سمي بالسبتي هذا مع ما لأبيه من جاه وسلطان، إلى غير هؤلاء من الزهاد الذين آثروا الزهد والعزلة كرد فعل لما جَدّ في المجتمع من فساد وشرور، وحب الدنيا وصراع على السلطة

---

(١) المحاسن والمساوئ ج١: ٣٥-٣٦.
(٢) نفسه.
(٣) البيان والتبيين ج٣:
(٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى ج٥: ٢٠٨.
(٥) نفسه ج٥: ١٤٥.
(٦) البيان والتبيين ج٣: ١٠١.

وحجتهم في ذلك ما جاء على لسان مكحول من إيثار السلامة بعد تحصيل فضيلة الجماعة، ولنا مع الزهد والعزلة الناشئين عن الأحداث السياسية مواقف ونظرات نفصلها على الوجه الآتي:

وقفات عند الآثار السياسية

أولا: لا أحب أن يفهم القارئ أن جميع الزهاد قد اعتزلوا، وأن رد الفعل جمع دائمًا -ولدي كل زاهد- بين التقلل والاعتزال، وإنما كان هذا هو الغالب فقط، وقد بقيت جماعة منهم فرقوا بين الزهد والعزلة فزهدوا وخالطوا، وبلغ من مخالطة البعض أن رمى بنفسه في صفوف المتحاربين من المسلمين سواء في جبهة علي أو معاوية، أو الأمويين وأعدائهم، كمحمد بن طلحة الذي راح يوم الجمل بين مَنْ قُتل من أنصار طلحة والزبير، وكان ذا زهد ويدعى بالسَّجَّاد لكثرة عبادته(١).

وأيضًا قاتل عبد اللـــه بن الزبير مع زهده وعبادته مع والده وكاد أن يقتل لولا شفاعة عائشة عند علي، كما انضم محمد ابن الحنفية إلى والده ثم اعتزل بعد ذلك(٢)، ولم يكف الخوارج عن القتال مع ما اشتهر عنهم من الزهد والتشدد في العبادة.

واقتصر بعض الزهاد في المخالطة على ما ينفع منها، ورفضوا الخوض في الصحابة والاشتراك الفعلي في الفتن كعبد اللـــه بن جعفر بن أبي طالب الذي سار بين الناس ضابطًا لسانه ونفسه يتخلص من المواقف الحرجة بصدق الحديث وحسن المخرج.

---

(١) المسعودي: مروج الذهب ج١ : ٥٦٩

(٢) نفسه.

من ذلك أن يحيى بن الحكم ابن عم عبد الملك بن مروان سأله عن علي وعثمان فقال: أقول ما قاله من هو خير مني فيمن هو شر منهما[1] ﴿ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[المائدة: ١١٨].

وجلس جماعة من أهل العلم فأكثروا القول في على وعثمان وطلحة والزبير وعمر بن عبد العزيز بينهم فقالوا: ألا تتكلم يا أمير المؤمنين؟ فقال: لا أقول شيئًا تلك دماء طهَّر الله منها كفي فلا أغمس فيها لساني[2]، وكذلك كان سليمان بن مهران الأعمش (١٤٨هـ).

ثانيًا: وإذا قلنا: إن الزهد وحده أو هو مع العزلة كان رد فعل لأسباب سياسية لدى كثير من الزهاد فإننا نؤكد على ملاحظتين:

أولاهما: أن رد الفعل كان أقل في عصر الصحابة عن عصر التابعين في جانب العزلة فقط، أي إن زهاد الصحابة كانوا أكثر من عصر التابعين؛ ولكن معتزلي الصحابة كانوا أقل من معتزلي العصور التالية، ومرجع ذلك إلى شيوع الفساد في عصر ما بعد الصحابة مما جعل أرباب النفوس الوجلة تفر إلى العزلة سلامة، على عكس الدقة والاستقامة التي كان عليها المسلمون في عصر الخلفاء الراشدين.

والملاحظة الثانية: هي أننا لا نتصور عقلاً أن رد الفعل نشأ بلا إرادة من الزهاد كما يقول قاسم غني[3]؛ لأن الزهد والاعتزال أو الزهد فحسب تمَّ من عبد الله بن عمرو، وممن ذكرنا من الصحابة، ومن عمر بن عبد العزيز، وأحمد بن هارون الرشيد، وغيرهم من التابعين وتابعيهم بمحض الاختيار والإرادة.

---

(١) البيهقي المحاسن والمساوئ ج١: ٣٤.

(٢) البيهقي المحاسن والمساوئ ج١: ٣٤.

(٣) قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام: ٣٨-٣٩.

ثم إنه كذلك ليس ناشئًا من قصور الزاهدين عن تحصيل مآربهم، أو عجزهم وفشلهم في الحياة؛ أو لأنهم لم يجدوا سبيلاً إلى الثراء؛ أو لأن لهم مزاجًا خاصًّا يكره الدنيا ونعيمها؛ لأنه كان بوسع سعد بن أبي وقاص وهو القائد المغوار أن يحتفظ بثروته وأن ينميها، وكان من الجائز أن يمتلك عبد اللـــه بن عمرو في مصر أرضًا وتجارة وهو ابن أقوى الأمراء شخصية وشكيمة في العصر الأموي.

وأيضًا من الذي أجبر عمر بن عبد العزيز على توزيع ثروته والبقاء مع الفقر؟ وما الذي دفع ابن هارون الرشيد إلى مسلكه في الزهد والعمل اليدوي؟ وجعل داود الطائي وإبراهيم بن أدهم يسيحان في الأرض زهادًا والحال أن أبويهما كانا ثريين؟ على أن بقية الزهاد كانوا يستطيعون جمع ثروة هائلة من جُعل التأديب لأولاد الأغنياء؛ ولكن الجميع بلا أدنى شك آثروا الآخرة على الأولى بمحض الاختيار ومع القوة النفسية التي امتاز بها الزهاد خلافًا لما يقولـــه أحمد أمين[1].

وهُم من هذا الجانب أفضل النوع البشري لا من حيث العلاقة الإلهية التي لا شك في علو قدرها فحسب بل من حيث كون نفوسهم سوية لا شذوذ فيها ولا تعقيد؛ لأن النفس البشرية تتطلع بحكم طبيعتها إلى تنفيس غرائزها، والزهاد جعلوا أساليب التنفيس رفيعة سامية متوجهة إلى اللـــه طاعة وعبادة وخوفًا وحبًّا، وانصرفت النفس؛ لتشبع رغباتها في مواطن رحبة تسع كل طالب ولا يزاحم فيها فردٌ فردًا، فنالت النفس من جود الحق ما أغناها وأثراها بالرضا واليقين ولو مع القلة والكفاف، ومن هنا هدأت سورتها وانحلت العقد وانمحى القلق، بينما طلاب الدنيا فكوا غرائزهم من عقالها وأطلقوها من مكامنها، ووجهوها إلى الدنيا ومتعها، وكثرت الرغبات المتطلعة إلى زخرفها.

والمعروف أن الإنسان في تحقيق الآمال والرغبات الدنيوية يتعامل مع أسباب

---

(١) ظهر الإسلام ج٢: ٥٧.

لا تعطي بسهولة، ومع بشر آخرين لهم نفس الرغبات؛ ولذا قد تتحقق بعض الغايات للفرد ولا يتحقق البعض الآخر؛ فيحدث القلق والاضطراب المولدان للعقد والسقوط، هذا فضلاً عن أثر الإخفاق حينما يفشل الإنسان كلية في تحقيق ما يصبو إليه.

ثالثا: وثمة نقطة غاية في الأهمية نلحظها على طبيعة العزلة التي اتخذت البيوت أو المجاورة في مكة، أو المساجد عامة، أو المقابر مكانًا للبعد عما يجري في المجتمع هي أن تلك العزلة المضافة إلى الزهد، أو هذا الزهد المشبع بالعزلة لم يكن تعطيلاً للتعليم، أو بعدًا عن ثمار العلم، كما أنه لم يحجز الزاهد عن إقامة الفرائض في الجماعة، وحضور الجمعة.

وها هو سعيد بن المسيب مع زهده ما تخلف عن الصف الأول أربعين عامًا، وكان شريح وعطاء من العلم والعبادة بمكانة لا يشك فيها شاكّ، كما أن داود الطائي ما اعتزل؛ حتى حصل العلم ودرس الفقه[1]، وبهذا يكون ابن الجوزي قد جانبه الصواب في تعميم النقد لمسلك الزهاد في العزلة[2]، وكان عليه أن يصب نقده على المدعين أو المرائين لا الصادقين المخلصين خاصة وأنه لم يذكر شاهدًا واحدًا على صحة ما يقول من واقع حياة الزهاد المعتزلين، بل على العكس نراه يمتدح كثيرًا من الزهاد الذين سلكوا العزلة كالطائي وابن أدهم، فكأن نقده أقرب إلى تصحيح وبيان ما ينبغي أن تكون عليه العزلة منه إلى نقد عزلة الزهاد المستوفية للشروط.

رابعًا: وكما أن الزهد مع العزلة ليس تعطيلاً للشعائر وإنما هو بعد عن الشرور والفتن فحسب فإنه كذلك يمثل التيار السني الذي يتصدى للبدع

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان: ج٢: ٢٩. ج٧:٣. وابن سعد: الطبقات الكبرى ج٢: ١١١.

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس: ١٥٦-١٥٧

والمفاسد الفكرية والاجتماعية، ولقد ظلت حركة الزهد كذلك كما يبدو في كل موقف من المواقف طوال القرنين الأولين إلى أن حاولت الحركة الحنبلية السلفية انتزاع الريادة السنية من الرحاب الروحي وإسنادها إلى منهجها مستغلة بعض الأفكار التي أدخلت في المجال الصوفي في القرنين الثالث والرابع للتشنيع على الحياة الروحية ووصمها بالخروج.

وبما أن حركة الزهد تحملت عبء الدفاع عن السنة والأثر بدون تفرقة بينها وبين العلماء الظاهريين فإنها لم تكن كذلك حركة سلبية إزاء ما يجري في المجتمع، وإنما كانت إيجابية على وجه جريء وقوي سواء بالنظر إلى جهاد المتصفين بها، أما بالنظر إلى ذاتها فإن حبيبًا العدوي الزاهد المشهور بيَّن أنها حرز للدين، والشيء الذي يقي من الفتن ويحفظ النفس من الآفات لا يجوز لعاقل أن يصفه بالسلبية، بل هو عين الإيجاب، إذ اتباع الحق، ومجاهدة النفس، والبعد بها عن المزالق والمهاوي، وإلزامها الفضائل وتدريبها عليها مسلك يوصف بالجدية والإيجابية.

وعلى العكس من ذلك فإن إهمالها وتركها لدنايا الأمور هو ضعف وفقدان للمقاومة وخضوع للشهوات وانقياد للمطامع وهو عين السلبية، وبالتالي: فعملية اعتزال الرذائل والمفاسد للتحقق بالفضائل عملية مجاهدة ونصرة لجانب الخير في الإنسان؛ ولذا أمر الله نبيه أن يذر الذين اتخذوا دينهم لعبًا ولهوًا ﴿ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ﴾[الأنعام: ٧٠] وأن يعرض عمن تولى عن ذكرنا ﴿ فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴾[النجم: ٢٩].

وبالنظر إلى جهاد المتصفين بها، وعلاقتهم بالمجتمع فإن ابن عبد ربه، وابن قتيبة الدينوري ساقا لنا كثيرًا من الرسائل الحارة التي وعظ بها الزهاد أنفسهم، أو نصحوا بها الرعية، أو وجهوها مباشرة للخلفاء والأمراء، ومن يقرأ هذه الرسائل

يجدها تدور على وجه العموم حول نشدان الحق واجتناب الباطل واتباع الشرع، والتزهيد في الدنيا والترغيب في الآخرة ، والتذكير بالموت والحساب، والتبشير بالثواب والنعيم وعلى هذا دارت رسائل الزهاد بعضهم لبعض وتوجيهاتهم.

وأقدم صورة لتلك ما نجده عند عمر حين نصح جمهور المسلمين فقال: تمعددوا واخشوشنوا، واقطعوا الركب وانــزوا على الخيل نــزوًا[1]، وكتب سلمان الفارسي إلى أبي الدرداء يعظه بأنه لن ينال ما يريد إلا بترك ما يشتهي والصبر على ما يكره، وحثه على الذكر والفكر والنظر والصمت وأن يكون بيته المسجد[2].

وكان الحسن يراسل عمر بن عبد العزيز، وعمر يراسل رجاء بن حيوة (١١٢هـ) ويتحاضون على تذكر الموت وقلة الكلام، ولم يقتصر وعظهم على أنفسهم وإنما تعداه إلى كل من يستحقه أو يستوجبه من المسلمين، وأبرز الرسائل جرأة في الحق، وفهما للأحداث من حولهم هو ما ظهر في مواعظهم التي أرسلوها للخلفاء، وكيف أنها أثرت فيهم واستجابوا لمضمونها، وكان كاتبوها موضع احترام وتقدير من الخلفاء، كما قدموا نصائح شفوية قرعت آذان وقلوب الحاكمين.

ومن ذلك أنه حينما حج سليمان بن عبد الملك (٩٩هـ) وقدم المدينة بعث إلى أبي حازم الأعرج (١٤٢هـ) فلما قدم طلب منه الخليفة أن يتكلم في المخرج من هذا الأمر فقال الزاهد أبو حازم: يسير إن أنت فعلته، قال: وما ذاك؟ قال: لا تأخذ الأشياء إلا من حلها، ولا تضعها إلا في أهلها، قال: ومن يقوى على ذلك؟ قال الزاهد: من قلده اللــه أمر الرعية ما قلدك، ووعظه بالتدبر في تقلب الدنيا.

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين ج٣: ١٢.

(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج١: ٣٠٢.

فلننظر كيف قدم أبو حازم حلولاً للمصاعب بسيطة في عبارات سهلة وجيزة؟، وكيف أن الخليفة أصغى إليها في نهم ورضا وطيب نفس؟ وشبيه بها تمامًا ما وعظ به عمرو بن عبيد (١٤٤هـ) أبا جعفر المنصور (١٥٨هـ).

كما نصح عبد الرحمن الأوزاعي (١٥٧هـ)، وسفيان الثوري (١٦١هـ) المنصور أيضًا بالعمل، والقيام بأعباء الأمانة التي نيطت به؛ لأنه محاسب على كل صغيرة وكبيرة، واجتناب الغش للرعية حتى قال الأوزاعي فيما قال: حقيق على الوالي أن يكون لرعيته ناظرًا، ولما استطاع من عوراتهم ساترًا، وبالحق فيهم قائمًا، فلا يتخوف محسنهم رهقًا ولا مسيئهم عدوانًا وكل ما يملك لا يعدل شربة من شراب الجنة أو ثمرة من ثمارها، وركز سفيان في نصيحته على العمل.

ولعل أبلغ نصيحة قدمت للمنصور هي ما ساقها عابد في الحرم على سمع الخليفة، وقد اتسمت بالطابع السياسي البحت؛ حيث اهتمت بعلاقة الحاكم بالمحكومين، وضرر غلق أبوابه دونهم، والإسراف في الأموال، واستغلال الحاشية، واستئثارهم بالسلطة، ومصارحته للخليفة أن ذلك تم في قصره؛ حتى ضاعت الحقوق، ولم يجد المظلوم نصيرًا عنده، كما يجد عند ملك المشركين في الصين.

وأيضًا لفت ابن السمَّاك (١٨٣هـ) نظر هارون الرشيد إلى الدقة في تطبيق القرآن فإنه نعم الواعظ[1]، وهذا كله يعني أن الزهاد لم يغيبوا عن مجتمعهم، ولم يغفلوا عما يدور فيه، وإنما عايشوه وأحسوا به ووصفوه وصفًا دقيقًا ينم عن وعي وتقدير وجرأة في الحق، ويدل دلالة أكيدة على أن زهدهم وعزلتهم لم تكن سلبية إلا عن الشر أو المشاركة في الفساد، أو المساهمة في الفتن.

وهذا المسلك هو ما يتفق مع ما جاء عن الرسول ﷺ في باب الفتن إذ بَيَّنَ أن

(١) انظر عيون الأخبار ج٢: كتاب الزهد، والعقد الفريد ج١: ٣٠٥-٣٠٦.

شرًّا للعرب قد اقترب، وأن الفتن توشك أن تقع على البيوت كوقع القطر، وأيقظ صواحب الحجر؛ لكي يصلين قبل أن يلاقين هذا اليوم، وأفصح عن اتساعها؛ حتى يقتتل من كل مائة تسعة وتسعون رجلاً، والضحايا كثيرون والناجون قلة.

كما ألمح الرسول إلى مكان الفتن وبعض رجالها وطوائفها وعلاماتها، وأمر المسلم أن يلزم جماعة المسلمين ولا يفارق السلطان قيد شبر وإلا مات ميتة جاهلية، وكل من نقض البيعة فهو غادر ولــه لواء مع الغادرين يوم القيامة.

وكذلك لا يصح لمسلم أن يشهر سيفًا في وجه مسلم، أو وجه الحاكم إلا أن تروا كفرًا بواحًا، ومن أراد أن يعتزل ساعة الهرج فيؤذن لــه كما أذن الرسول ﷺ إلى سلمة بن الأكوع، وأيضًا شجع الرسول على العبادة في أوقات الفتن وبيَّن أنها تعدل هجرة إلى رسول اللــه ﷺ[1] وبذا يتأكد صحة ما كان عليه الزهاد من تقلل وعزلة وبعد عن الفتن.

ثالثا: العامل الديني

تحدثنا عن العامل الاجتماعي والسياسي وبينَّا أنها عوامل ثانوية ما كان لها أن تؤدي دورًا رئيسًا أو أن تحدث في النفس استجابة للزهد لولا الإذن الصريح والدعوة الجادة لهذه الفضيلة من الكتاب والسنة.

وإذا علمنا بجانب هذا أن نشأة الزهد نمت في عصر كانت السيادة الكاملة فيه لحكم الإسلام ومبادئه، وأن جميع الأسباب والبواعث والآثار والظواهر لا تصح؛ حتى تعرض على مصادر هذا الدين وتجيزها، وأنه حمل بين ثناياه مبادئ

---

(١) البخاري ج٣: كتاب الفتن، ومسلم ج٤: باب الفتن، وفتح المبدي ج٣: ٣٦١، والقرطبي: ٢٨٢٧.

التزهيد الواضحة أدركنا أن العامل الديني هو الحاسم والأصيل وما سواه من عوامل تبع وخاضع له.

وبتتبعنا لآيات القرآن نجد أن لفظة الدنيا قد سيقت بينها في مائة وخمسة عشر موضعًا تناولت التمييز والتفريق بين طلاب الدنيا وطلاب الآخرة (١٥٢ آل عمران، ٦٧ الأنفال) وأعلت من شأن الراغبين في الباقية وبينت أنهم أهل اصطفاء (في ٢٣ آية) مثل الآية (١٣٠، ٢٠١البقرة، ١٤٨ آل عمران، ٧٤ النساء، ٦٤ يونس).

بينما أكثرت من النهي عن السير في غرور الدنيا والتمتع بزينتها؛ لأنها لعب ولهو وزينة وتفاخر ومتاع وعرض، ومن وقع تحت تأثيرها فهو مذموم لإيثاره الفانية على الباقية (٣٣ لقمان، ٣٥ فاطر، ٨٦ البقرة، ١٣٠ الأنعام، ٧، ٨ يونس، ١٠٤ الكهف، ١٤ آل عمران، ٧٧ النساء، ٣٢ الأنعام، ٣٨ التوبة، ٢٣ يونس، ٦٤ العنكبوت، ٧ الروم، ٣٩ غافر).

ومن الأسرار العجيبة أن تذكر لفظة الآخرة بنفس العدد الذي كررت به كلمة الدنيا في مائة وخمس عشرة آية، تنفرد عن الدنيا في ستة وخمسين موضعًا وتشترك مع الدنيا في الباقي، وكلها تبين فضل الآخرة ونعيمها وتسمو به للمؤمنين فوق الدنيا وما فيها (١٦٩ الأعراف، ٣٢ الأنعام، ١٠٩ يوسف، ٣٠النحل).

وكان الرسول ﷺ في مسكنه المبني باللَّبِن، وفي فراشه المكون من الحصير والليف، وفي ملبسه المرقع، وفي طعامه وشرابه الذي لم يجمع فيه صنفين، ولم يشبع من الأسودين التمر والماء، وتمضي الأيام ولا يشعل في بيته نار، وما شبع ثلاثًا من طعام بر أو خبز شعير حتى انتقل وليس عند السيدة عائشة من شيء يأكلــه ذو كبد إلاَّ شطر شعير في رف عندها، وما ترك إلا سلاحه وبغلته البيضاء وأرضًا تركها صدقة.

وحينما رثّ عمر لحالـــه فقال: يا رسول اللـــه إن كسرى وقيصر فيما هما فيه وأنت رسول الله، فقال الحبيب:«**أما ترضى أن تكون لهما الدنيا ولك الآخرة**»

ولما طلب عمر أن يدعو الرسول بالتوسعة قال: «**أفي شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا**»[١].

كل هذه الآيات القرآنية، والمسلك العملي، والدعوة النظرية التي نادى بها الرسول ﷺ مع ما كان عليه من الخوف والحب والشوق جذبت قلوب ونفوس الصحابة إلى الزهد والتقلل، ودفعتهم إلى إيثار الآخرة فباعوا نفوسهم للـــه واشتروا الجنة والرضا، واستهونوا ما شق من الطاعات ما دام يقربهم إلى الغاية خطوة، أو يرفع بينهم وبين اللـــه حجابًا.

وبدا من سلوك أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأبي ذر وأبي الدرداء وطلحة والزبير وغيرهم أن جميع الصحابة انتظمتهم نـــزعة الزهد متأثرين في ذلك بدعوة القرآن والسنة، كما تملكهم الخوف والرجاء، وذاق الكثيرون منهم رقيق الحب كعلي ومصعب.

وورث الزهاد من التابعين وتابعي التابعين هذه النـــزعة من فهمهم للمصدرين واقتدائهم بسلفهم من الصحابة[٢]، وإذًا فإن العامل الديني: هو الباعث الأصيل على توجيههم هذه الوجهة دون سواه.

---

(١) مسلم ج٣: ٦٨٤-٦٨٨، ج٥: ١٩-٣٢، ٨٢٦-٨٣٠.

(٢) انظـــر ما ورد عن الصحابة وزهدهم في طبقات الشعراني ج١: ١٥، ١٦، ١٧ وصفة الصفوة ج١: ٩٤، ١٠٨، ١٠٩، ١٧، ١٢١.

نظرات في تأثير العامل الديني

واضح من القدر اليسير الذي اقتصرنا عليه خشية الإطالة أن القرآن والسنة هما المنبعان الصافيان لفضيلة الزهد، وأنها قامت في البداية بدافع ديني أصالة، ويتعلق بهذا الإيجاز بعض الجوانب التي يتحتم علينا النظر إليها بعين التدقيق والتمحيص قبل أن نجتازها إلى غيرها، ونلخص هذه المواقف في فقرات محددة.

(أ) كان للآيات والأحاديث التي أظهرت الدنيا على أنها عرض ولهو وجيفة ولا تزن عند الله جناح بعوضة أعظم الأثر في نفوس الزهاد الذين راحوا يصوروها على أنها غرور ومتقلبة، ويجب الانتصار عليها؛ حتى لا تكون سببًا للخسران في الآخرة، وأخذوا يشبهونها بتشبيهات منفرة ليأنف منها طلابها، وليتعظ بالمثل الحسي راغبوها.

فهي عند الإمام علي جيفة، ومن أرادها فليصبر على مزاحمة الطلاب[١] أي المقبلون عليها، وعند الزهاد عجوز شمطاء[٢] أو حلم يرى النائم فيه ما يحب ويكره فإذا استيقظ انتبه فلم يجد شيئًا، أو ظل لا حقيقة له وهو في تقلص وانقباض، وسراب يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا، أو هي مزرعة والعمل فيها بذر والحصاد يوم المعاد، أو كالحية تبدو ناعمة الملمس؛ لكنها قبيحة سامة ضارية وضربتها الموت، وتشبه الطعام الحلو الطعم؛ ولكنه مسموم فمن أكثر منه أودى بحياته، أو كالشارب من ماء البحر كلما أكثر ازداد عطشًا[٣]، وهي سفر زاده التقوى لمن عاين ثواب الله ولم يغره الأمل كما قال عمر بن

---

(١) قوت القلوب ج١: ٢٤٤.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) عدة الصابرين لابن الجوزي ١٩٥-١٩٦ ، ٣١٦ نقلاً عن التصوف الإسلامي لزكي مبارك ج١: ١٢٩-١٣٠

عبد العزيز[1] (١٠١هـ).

ووعظ يوسف بن أسباط قرناءه فقال: أنـزل الدنيا منـزلة الميتة[2]، وهي أهون من التراب في نظر الحسن البصري[3].

ولو صنفنا هذه التشبيهات لوجدناها ترجع إلى محسوسات نقلها الزهاد من النبات والحيوان والطبيعة والجمادات والإنسان، والغاية من وراء التعبير عن الأمر المعنوي بمحسوس هي المبالغة في الزجر والتهوين خاصة إذا ما كان المحسوس تافهًا حقيرًا، أو تشمئز منه النفوس، أو تنفر أو ترهبه وتخافه، وسندهم في ضرب الأمثلة هو ما جاء في القرآن من كون الدنيا لعبًا ولهوًا، ومن تشبيهها بالنبات والزرع، وتشبيه النبي لها بالمزبلة وجناح البعوضة.

وبالتالي فنظرة الزهاد إلى الدنيا تهوينًا وزهدًا تستند في جملتها على الكتاب والسنة؛ حتى في وسيلة التعبير الحسية، على عكس ما يقوله الدكتور زكي مبارك الذي أرجع التشبيهات النباتية إلى القرآن، أما الأمثلة البشرية فترجع إلى ما ساقه السيد المسيح لكونه كان عزبًا.

ومعنى زعمه أن عامل الحرمان في الجزيرة العربية وطبيعة الجفاف والفقر وحياة العزوبية التي عاشها سيدنا عيسى هي التي أوحت إلى الزهاد وإلى هذا النبي تلك التشبيهات، ويلمز إلى أن الدافع وراء التغني بالزهد والتقلل هو تعويض الحرمان الذي عاناه العرب والسيد المسيح؛ لأنه فضيلة لإصلاح النفس وتهذيبها.

وهذا الزعم رغم ما فيه من وخز لنبي من الأنبياء، وصفوة من الصحابة

(١) عيون الأخبار ج٢: ٣٠٩ ومحاضرة الأبرار ج١: ٧٧.
(٢) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج٢: ٣٦.
(٣) الإحياء ج٢: ٢٠٤

والزهاد فهو منقوض بما ورد على لسان رسول اللـــه حيثما أشرنا آنفًا وبما جاء في الكتاب العزيز، كما أن صاحبه قد تناقض مع نفسه إذ صرح بأن الزهاد أكثروا من الأخيلة الأدبية في وصف الدنيا وهم في هذا مسبوقون بالقرآن والحديث[1].

وبذا يكون قد أقرَّ الحقيقة التي حاول أولاً نقضها، تلكم الحقيقة الناطقة بأن استهجان الزهاد للدنيا في نـــزعتهم ولغتهم مستند إلى المصدرين الأساسيين.

(ب) ومع اتفاق الزهاد من الصحابة والتابعين وتابعيهم على أن الزهد فضيلة وحفظ للنفس إلا أنهم اختلفوا في وجهة النظر حول الزهد مع التجرد أو الملكية، فقال قوم: نـــزهد فيما نملك وقال آخرون نـــزهد فلا نملك ويرى أنصار الزهد مع الملكية أن وجود المال في يد الزاهد لا يخرجه عن التحقق بتلك الفضيلة؛ طالما أنه لا يغتر بما تحت يده ولا يكتنـــزه ويؤدي حق اللـــه فيه.

ولذا يقول حذيفة: ليس خيركم الذين يتركون الدنيا للآخرة، ولكن خيركم الذين يتناولون من كل منهما[2]، ويقول الإمام علي: لو أن رجلاً أخذ جميع ما في الأرض وأراد به وجه اللـــه فهو زاهد، ولو ترك الجميع و لم يرد به وجه اللـــه فليس بزاهد[3].

فالمدار في الملك والتجرد على التوجه إلى الله، فإذا حسنت النية وأحكم التصرف في المال فلا ضير في هذا المسلك؛ ولذا كان طلحة يملك كل يوم ألفَا

(١) زكي مبارك: التصوف الإسلامي ج١: ١٢٨.
(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١: ٢٢.
(٣) ابن قتيبة: عيون الأخبار: باب الزهد.

ويتصدق بها ويقول: إن رجلاً يبيت عنده الدنانير في بيته لا يدري ما يطرقه من اللـــه تعالى لغرير بالله[1]، ثم يتخلص من المال منفقًا إياه مع الحاجة إلى قميص[2] يذهب به إلى المسجد، كما مات الزبير الذي ملك ألف مملوك يؤدون الخراج عنه وعليه دين لشدة سخائه وجوده وإنفاقه، وهو الاتجاه الذي سار فيه زيد بن ثابت، والمقداد، ويعلو بن أمية، عبد الرحمن بن عوف، وغيرهم من الصحابة ممن كانوا على خشونة في العيش والثوب والأكل ومكاسبهم مع هذا ما كانت لأحد من أهل العالم كما يحدث عنهم المسعودي وابن خلدون[3].

وأخذ بهذه النظرة جمع من زهاد التابعين وتابعيهم أمثال أبي حازم الأعرج (١٤٢هـ) وأبي حنيفة النعمان بن ثابت (١٥٠هـ) وسفيان الثوري (١٦١ هـ) وعبد اللـــه بن المبارك (١٨١هـ) وابن شبرمة وأيدها أبو طالب المكي والغزالي فيما بعد[4].

والحق أن الزهد مع الملكية الفعلية أو القدرة على الامتلاك لوجود الأسباب هو الزهد الحقيقي المتفق مع المعنى اللغوي من جهة. ولأن الزهد في معدوم باطل من جهة ثانية؛ ولأنه يصون وجه السالك عن السؤال ثالثا حسبما صرح عبد اللـــه بن المبارك؛ ولأن المال سلاح المؤمن خاصة في أزمة الشح والبخل كما هو عند سفيان الثوري من جهة رابعة.

والمال بلا شك تحتاجه الأمة في كل شئونها ويحتاجه المجتمع في أوجه النفع

---

(١) صفة الصفوة: ج١: ٢٥٢

(٢) نفسه.

(٣) انظر مروج الذهب والمقدمة : ١٧١.

(٤) انظر الجاحظ المحاسن والأضداد ١١٤، والشعراني في الطبقات الكبرى ج١ ٥٢، ٤٢، وعين العلم وزين الحلم ج٢ ٢٩٧، وقوت القلوب ج١ ٢٤٩ والأربعين للغزالي٢١٦.

المختلفة، وأيدي الفقراء وأرباب الحاجات في عوز شديد إليه، كما أن به تطيب الخواطر والقلوب في المناسبات الدينية المأذون بها، ومن أجل هذا كان الرسول ﷺ يملك في أحايين كثيرة ويتصدق به، ونصح كثيرًا من المسلمين ألا يخرجوا عن كل أموالهم، ونفع مال عثمان المسلمين في جيش العسرة وامتدح النبي مال أبي بكر لثمرته على الدعوة.

أما أنصار الزهد مع التجرد فإنهم يدركون بلا شك منافع المال للأمة وللفرد، ولا يغيب عنهم أما الفقراء غبطوا الأغنياء على التصدق بالمال وما يجره عليهم من ثواب حتى قالوا: ذهب أهل الدثور بالأجور؛ ولكنهم يخافون غوائل المال وآفاته فيؤثرون الصيانة في التجرد، وإلى هذا ذهب أبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل فردا أموالاً أرسلها لهما عمر بن الخطاب[1].

كما تجرد أبو الدرداء وابن عمر، وابن عمرو، وغيرهم ممن فضلوا القلة على الكثرة، والتجرد على الملكية حبًا للسلامة، واستعانة بالتخفيف على اجتياز العقبة الكئود حسبما حدد أبو ذر وأبو الدرداء[2].

وخشي الضحاك بن مزاحم (١٠٥هـ) أن يجمع مالاً حتى لا يقع تحت قولـه سبحانه: ﴿ أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ﴾[التكاثر: ١-٢]، فتجردا خوفًا من لهو الكثرة.

كما تجرد الأحنف بن قيس، والخليل بن أحمد العروضي النحوي (١٧٠هـ) وداود الطائي[3] فرارًا من الحرص الذي ينشأ غالبًا من المال، أو بعبارة أخرى ما

---

(١) صفة الصفوة ج١: ١٤٣، ١٩٦.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين ج٣: ٨٩ والعقد الفريد ج٣: ٣٠٨.

(٣) أبو عمرو القرطبي: بهجة المجالس ج١: ١٥٢، ١٥٥، ١٥٦.

دام الحرص طبعي في الإنسان يشب معه في هرمه، ويتعلق بالمال والعمر، وما دام هو ذئبًا يفسد دين الإنسان كما حدثنا رسول الله[1] فإنه يُعدَّل وتقوم النفس معه بالتجرد في نظر الزهاد السابقين، وتقويمه يعني إبقاء القدر الذي ينفع[2] مع كسر سورته وهياجه؛ حتى لا يفسد على النفس صفوها وحتى لا يحيلها إلى حيوانية لا تشبع، ونهمة لا تردع، فالزهاد إذًا يحولون الحرص من الفاني إلى الباقي، ويعدلونه إلى الخير الدائم، والنعيم السرمدي ويسمون به ولا يكبتونه.

وكذلك يفعلون في الأمل الذي حدثنا عنه رسول اللـه بأنه يظل شابًا في قلب الكبير، وأنه يطول دومًا مع الشاب والهرم[3]، فيرون أن الأمل في الدنيا وفي مطامعها مزعج كالحرص، ويسبب للنفس قلقًا واضطرابًا لما قد لا تحققه من آمالها؛ خصوصًا إذا ما بذل صاحبها جهدًا وعملاً ثم أخفق في أملـه المنشود فإن الأثر النفسي يكون عميقًا والجرح غائرًا، وفي تغير الصروف والأقدار وعدم تحقق ما يصبو إليه الطالب تمثل عمر بن الخطاب قول الجراح بن عمرو الهمداني:

وبالغ أمر كان يأمل دونه ... ومختلج من دون ما كان يأمَلُ[4]

ومن أجل هذا ولأن الأمل يرتبط أكثر بالمال دعا الحسن البصري (١١٠هـ) إلى الإقلال من الأمل والتقرب منه[5]، ورأى تحويل الأمل من الدنيا وأسبابها إلى اللـه وعطائه، وذلك بالركون إلى التجرد والرضا بالمقسوم.

والزاهد عبد للـه وحده؛ ولذا فهو حر طليق من كل ما سواه لا يحب أن

---

(١) التاج في الحديث ج٥: ١٦٨ عن الشيخين والترمذي.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) بهجة المجالس ج١: ١٥٢-١٥٤

(٥) نفسه.

يذل نفسه لمخلوق أو لغير؛ ولذا رأوا أن المال يولد في النفس الطمع، وإذا تولد وكثر ونما أذهب بالعقل والعلم كما قال عمر[1]، ومهما حصَّل الإنسان من مالٍ بدوافع الطمع؛ فإنه لا يحقق لنفسه الغنى الذي يتحقق مع انقطاع الطمع واليأس مما في أيدي الخلق، وبالتالي فسمة الطامع الفقر مهما كدَّس من ثروة، ولا يخلو من الذلة أبدًا حسبما أكد الخليفة الثاني أيضًا، وفي ذلك أنشد أبو العتاهية:

أطعت مطامعي فاستعبدتني ... ولو أني قنعت لكنت حرًّا[2]

ويقول:

أذل الحرص والطمع الرقابا[3]

وإلى هذا التحليل وتلكم الآفات جاءت أقوال عمرو بن عبيد وعبد الله بن المبارك؛ تدلنا على أخطار الطمع، وتدعو إلى التجرد واليأس مما في أيدي الخلائق[4] مستدلين بالحديث الذي أخرجه الحاكم[5].

ويرى الزهاد أن نفض الأيدي من الأملاك يقضي على آفة الطمع في النفس وبالتالي يبقي لها عقلها وعلمها وعزمًا وحريتها.

ونستطيع أن نستجمع حجج المائلين إلى التجرد في أنهم آثروا السلامة، وخافوا من لهو الكثرة والحساب عليها، وعلموا أن للمال آفات هي: الحرص

---

(١) نفسه ج١: ١٥٩-١٦٠.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) أخرجه العراقي وقال صحيح الإسناد، الإحياء ج٢: ٢٣٢، نصه [اجمع اليأس مما في أيدي الناس]

والأمل والطمع والهوى فلاذوا إلى التقلل، والزهد مع الخلو صونًا للنفس، وبعدًا لها عن مواطن الزلل، رأوا أن القليل أقوى الوسائل على تطهيرها أو هو كما يقول النويري: درة تاجها وطبيب علاجها، وواضح منهاجها، ودليلها المرشد، فَرَضٌ به نفسك إذا جمحت، وسكن به آمالك إذا مالت إلى المطامع وجنحت(١).

وقد يبهرنا بريق حجج الفريق الأول، كما تبهرنا حجج الآخرين فلا نستطيع أن نتبين أيهما أنصع وأقوى؛ ولكننا بشيء من التروي ندرك أن كل فريق عامل نفسه بما هي عليه، فإن كانت قوية تقدر على امتلاك المال جوز لها الملكية، وقام بالتصرف الحق، وإن كانت ضعيفة يخشى صاحبها الفتن لاذ إلى التجرد حفظًا لها، فلا ضير على هؤلاء ولا على هؤلاء؛ حيث سلمت النظرتان.

وهذه هي الحكمة التي عامل الرسول صحابته عليها، وعالج نفوسهم بها؛ حيث أمر فريقًا أنَّ يحفظ عليه نصف المال كالدحداح أو ثلثه. ودعا لأبي هريرة بزيادة المال والولد وُسَّر من نشاط عبد الرحمن بن عوف، بينما نراه يوافق أبا الدرداء على تجرده، ويرفض مرارًا أن يدعو لثعلبة بالملك فلما ألح عليه دعا الرسول فكان من تغير نفس ثعلبة ودينه ما كان.

(جـ) وسواء اعتنق البعض الزهد عن ملك، أو تمسك الآخرون بالتجرد فإنهم جميعًا اتفقوا على قدر محدود يجب على الزاهد تحصيلـه من الدنيا، وينحصر في الضرورات اللازمة لقوام البدن، وحفظ النفس ودفع المهلكات؛ كي يتمكن العابد من البقاء والعبادة، ويصون بها دينه وجسمه ويصل بها رحمه(٢) على حد تعبير سعيد بن المسيب (٩٣-٩٥هـ) وهي بهذا الاعتبار من صميم العبادات؛ لأنه ما لا يتوصل إلى الشيء إلا به فهو منه، وحكمه

---

(١) النويري: نهاية الأرب ج٥: ٢٣٠.

(٢) الشعراني الطبقات الكبرى ج١: ٢٦.

حكمه[1]، والاشتغال بها لا يُخرج الزاهد عن كونه يحيا في طاعة وقرب.

و لم يترك الزهاد تقدير الضرورات وتفضيلها لكل سالك خشية التوسع فيها، وإنما حددها أبو حازم الأعرج (١٤٢هـ) بالأدنى مما يكفي[2]، وفصَّلها سفيان بن عيينة (١٩٨هـ) قائلاً: أربعة ليس عليك في واحدة منهن حساب: سد الجوعة، وبرد العطشة، وستر العورة، والاستكنان، ثم تلا قوله تعالى:﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴾[طه:١١٨-١١٩]

وأضاف المكي والغزالي وطاش كبرى زاده المنكح للعصمة، لورود ذلك في الحديث الذي ساقه الرسول ﷺ ردًّا على سؤال عمر: أي المال نتخذ؟ فقال النبي: «**لسانًا ذاكرًا وقلبًا شاكرًا وزوجة تعين أحدكم على دينه**»[3]، واعتبر عبد الله بن عمرو بن العاص من له امرأة يأوي إليها ومسكن يقطنه من الأغنياء.

وهذا التحديد الوارد في الكتاب والسنة والذي أخذ به الزهاد يخرج الضرورات أو ما لابد منه عن إطار حب الدنيا، وعن الشهوات السبع المذمومة التي حذرت منها الآية[4] من سورة آل عمران ويدخلها ضمن النصيب الذي أباحته الآية: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾[القصص:٧٧].

على أننا لابد أن نعي أنّ أهل التجرد وقفوا في الكسب عند هذا الحد من الضرورة، وأن أرباب الزهد مع الملك كسبوا فوق حاجاهم ثم أبقوا ما يكفيهم

---

(١) عين العلم وزين الحلم ج٢: ٣٠٤.

(٢) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج٢: ٣٦٠.

(٣) مسلم ج٥: ٨٣٠

(٤) والآية هي ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ﴾[آل عمران:١٤]

ويسد مطالبهم الدنيا، وتصدقوا أو أنفقوا في وجوه النفع بما بقي.

(د) وأنبه إلى حقيقة في غاية من الأهمية لم يغفل عنها الزهاد مفادها أن الدنيا باعتبار المخلوقات الكائنة فيها من سماوات، ومن شمس وقمر وكواكب، وأرض وما تحمل من جبال وأنهار وبحار ونبات وأشجار وحيوان وطيور وإنسان لا يمكن أن تكون محل ذم في نظر أي عاقل؛ لأن اللـــه مدح هذه الكائنات وجعلها آثارًا دالة على قدرته، وهي تهدي المتأملين والناظرين إلى وحدانية ذاته.

وكثيرًا ما ذكر الحق في جانب خلقها حسن تقديره في إيجادها وإبداعه لها، وإتقان صنعها، وأنه أحسن الخالقين وما خلقها إلا بالحق، والشواهد الثابتة تفوق الحصر في هذا المجال، ولا تخفى على من لــــه إلمام بقراءة القرآن بل الباحثين المدققين مما نستغني معه عن ذكر الأمثلة لجلائها ووضوحها، وإذًا فالدنيا من تلك الحيثية الذاتية الصادرة عن القوي القادر لا يجوز أن يتناولها الذم أو اللعن أو التهوين من شأنها، وهي لا تقبل إلا المدح، ولا تخضع للتقدير البشري بالاستهجان أو التحقير.

وإنما يجب أن يُعلم أن احتمال الذم أو المدح عندما يساق في القرآن أو الحديث، أو على لسان أي من البشر فإنما ينصرف إلى نوع الصلة بين الإنسان وهذه الكائنات أو بينه وبين الله، فإن أحسن العلاقتين قلنا عن الأثر البادي على الإنسان والذي خلفه حسن العلاقة إنه محمود، وإلا فقد حبط عملـــه وساء سبيلـــه بقطع النظر عن الطرف الثاني في العلاقة وهو الكائنات، فإنما هي هي على ما خلقت عليه إبداعًا وإتقانًا وجمالاً، والقصور من الكائن البشري الذي لم يحسن الاستفادة منها، ولم يسلك طريقًا صحيحًا للانتفاع بها.

وعلاوة على ذلك فإن اللــه حق كامل بذاته لا ينشأ عنه الفساد، فلم يبق إذًا بعد هذا إلا أن يكون تصور لعلة والذم نشأ من عمل الإنسان فقط.

وكما أن الدنيا لا تذم لذاها، ولا لما فيها من كائنات فإها لا تذم باعتبارها محلاً للعمل الصالح، ولكوها مكانًا وزمانًا لفعل الخير والقربات، ولما كان الإنسان يجهل دقة ما ينبغي أن تكون عليه الصلات بينه وبين غيره من الموجودات، وبينه وبين ربه فإن اللــه أنــزل الشرائع؛ لبياها وتفصيلها.

وختمها بالرسالة الكاملة على يد رسول اللــه ﷺ، فإن اتبعها الإنسان، وقام بأوامرها واجتنب نواهيها، وأقام العدل، واتصف بالفضائل، وكانت رغباته قصدًا حمدت دنياه، لما وقع فيها من أعمال على وجه شرعي، وإن انحرف الإنسان عن الصراط، وعن التزام الشرع، وأسرف في مطالب نفسه وشهواها، ذمت أفعالــه وآثاره، وبذا يكون المدح لذات الدنيا أمرًا عامًا لازمًا، ويكون للمؤمنين الصادقين أمرًا نسبيًّا يرجع إلى الفعل والغاية، والذم مقصور على فساد النسبة والصلة والفعل للإنسان فقط.

وتطبيقًا لما قلناه فإننا نرى عمر يدعو: اللهم لا نستطيع إلا أن نفرح بما زينته لنا، اللهم إني أسألك أن أنفقه في حقه(١)، ويقول: لولا أن أسير في سبيل الله، وأضع جبهتي لله، وأجالس أقوامًا ينتقون لي أحسن الحديث كما تنتقى أطايب الثمر لم أبال أن أكون قد مت(٢).

فقد أفصح في النصين عن المتعة بالزينة الدنيوية مع الرجاء في صرفها إلى وجهها الشرعي، كما بين أنه أحب الدنيا للسير في سبيلــه والسجود لله،

---

(١) القرطبي: ٣٩٧٠.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين ج٣: ٩٣.

وصحبة الأخيار.

وأيضًا أعلن معاذ بن جبل أنه ما أحب البقاء في الدنيا لكري الأنهار، ولا لغرس الأشجار؛ ولكن لمكابدة الليل الطويل، ولظمأ الهواجر في الحر الشديد، ولمزاحمة العلماء بالركب في حلق الذكر[1].

وأدق تعبير عن تلك الحقيقة التي نحن بصددها ما جاء على لسان الإمام علي في وصفها؛ حيث ذكر أنها دار صدق لمن صدقها، ودار عافية لمن فهم عنها، ودار غنى لمن تزود منها[2] وكيف لا ؟! وهي مسجد أنبياء الله، ومهبط وحيه، ومصلى ملائكته، ومتجر أوليائه فمن ذا يذمها وهي كذلك، ومن يلومها على المباغتة وهي تنذر سكانها بالرحيل والانتقال ساعة بعد ساعة وحدثًا بعد حدث[3].

وما آسى محمد بن واسع (١٢٠هـ) من الدنيا إلا على ثلاث: بلغة من عيش ليس لأحد عَلَيَّ فيها منة، ولا لله عَلَيّ فيها تبعة، وصلاة في جمع ألفي شهودها ويدخر لي أجرها، وأخ إذا ما اعوججت قوَّمَني[4].

فما ذم الزهاد من الصحابة وتابعيهم ومن تلاهم الدنيا بكل ما فيها، وإنما أحبوها؛ لكونها مكان العلم والعمل والتزود للآخرة، ومن ذمها فقد انصب الذم على عمل الإنسان وسلوكه، وإن جاء التعبير موجهًا إلى الدنيا فهو من باب استعمال المحل باسم الحال والمكان باسم المتمكن.

ولصحة تلك النظرة ندرك تشييد القرآن بالمخلوقات كما قلنا ونراه يحدثنا

(١) ابن قتيبة: عيون الأخبار: ج٢: ٣٠٩.
(٢) ارجع إلى العقد الفريد ومروج الذهب للمسعودي (ترجمة الإمام علي)
(٣) نفس المرجع السابق
(٤) الجاحظ: البيان والتبيين: ج٣: ٩٦.

عن مضاعفة الأعمال الصالحة، ويخبرنا الحق أنه يحب أصحابها من أرباب الصبر والإحسان والتقوى، بينما يصرف الذم إلى الأعمال فيقول ﴿ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ ﴾ [آل عمران:٢٤] ﴿ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴾[المائدة:٦٦] ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾[الأنعام:٢٠]، وفسر الطبري والقرطبي قولـــه سبحانه وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو بأن العبد الذي يقضي الدنيا في لذة ونعيم دون العمل الأخروي كأنه في لعب ولهو[1]، لا أن الكائنات الدنيوية عبث ولهو في ذاتها جل الحق أن تكون أفعالـــه كذلك، ومن هنا يقول النبي ﷺ:«**لا تسبوا الدنيا فإنها نعم مطية المؤمن، عليها يبلغ الخير وينجو من الشر**» وإذا قال في حديث آخر: «**ألا إن الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر اللـــه وما والاه وعالم أو متعلم**» فيجب صرف الاستثناء على الاتصال، وأن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، ويكونا معًا بمعنى العمل الذي أشار إليه الرسول في المستثنى، وصرح به من ذكر وعلم وتعلم، وبذا سلمت نظرة الزهاد، واتضحت تلك الحقيقة التي يلزم الالتفات إليها جيدًا خصوصًا إذا ما علمنا أن ذم الدنيا كثيرًا ما يرد على لسان عامة البشر وخواصهم وزهادهم والمقبلين عليها، فعلى الجميع أن يدركوا إلى من يتوجه الذم؟

(هـــ) وبعد أن وضح لدينا أن الزهد الإسلامي قام بدافع ديني هبَّ على النفوس الطيبة من الكتاب والسنة، ووجهها إلى اللـــه وجهة جعلها تؤثر رضاه، وتفضل الحياة الآخرة على الفانية، وقد ساعد على قيامه عوامل اجتماعية وسياسية نشأت أصلاً من ظروف المجتمع الإسلامي، وتولدت من داخله.

فإنه يتأكد لدينا ولدى المنصفين من الباحثين عدم صدق كُلِّ زَعْمٍ يخالف هذا، ويبطل أولاً ادعاء لك بأن الزهد الإسلامي نابع من ميل العرب الطبيعي إلى العزلة؛ لأن العرب كانت لهم صلات بالأمم المجاورة، وكانت مكة تعج بالترف

---

(١) الطبري ج١١: ٣٢١، ٣٣٠ والقرطبي ٢٤١١.

والنوادي، وللمدينة علاقات باليهود والشام وهما البلدان اللذان نشأ على أرضهما الزهد الإسلامي.

ويتهافت ثانيًا إرجاع ألفرد فون كريمر وجولد سيهر الزهد إلى التأثير المسيحي[1]؛ لأن الزهد الإسلامي بأصوله التي جاء بها الإسلام، وألوانه المختلفة من خوف وحب واجتهاد في العبادة يختلف عن زهد المسيحية في أساليبها الكهنوتية التي توجب العزلة وتحرم النكاح، بينما الزاهد المسلم حر طليق يعمل ويكسب وينكح، وليس لـه لباس معين قد فرض عليه، وهو محارب في ساحة القتال، ومع كلٍ فيبدو زاهدًا عابدًا متبتلاً يعرف بليله والناس نائمون، وبخشوعه والناس يختالون، وهو حليم حكيم سكين حزين[2].

ولا نجد من شروط وأساليب وقواعد ورسوم يفرضها الإسلام على الزاهد كما هو الحال في المسيحية، فلدعوة الدين الإسلامي إلى الزهد صراحة، ولاختلافه عما جاء في المسيحية بطل القول بأن الزهد في الإسلام ناشئ من التأثر بالزهد المسيحي.

ومن ناحية ثالثة فإن رأي هارتمان القائل بأنه هندي في نـزعته وأساليبه[3] أشد تهافتًا؛ لكون الزهد في الإسلام قام وتأسس ولم تتوطد بعد علاقة العرب بالهنود، ولم يتعرفوا على علومهم تعرفًا يوحي بالتأثر، ويختلف الزهد الإسلامي عن الهندي في الأسلوب إذ يخضع زهدنا في أصوله للكتاب والسنة، وفي طريقة الشعائر التي يؤديها الزاهد إلى الشرع، على عكس الزهد الهندي والرياضة الهندية

---

(١) انظر نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه، المقدمة، ترجمة الدكتور أبي العلا عفيفي.

(٢) صفة الصفوة ج١: ١٦٢.

(٣) ارجع إلى نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه، المقدمة

فإنما يخضعان لقواعد عرفية عقلية، وعلاوة على هذا فإن الغاية من وراء الزهد الإسلامي إرضاء الحق والفوز في الآخرة بالجنة،وليس للهندي غاية إلا تعذيب البدن والتخلص منه بالتجويع والحرمان.

ونود في ختام هذه الفقرة أن نوضح أنه لا ينبغي الاعتماد كثيرًا على آراء المستشرقين لاتسامها بالقصور وضيق الفهم، ولأن نيكلسون نفسه أعلن أن محاولاتهم كانت في البداية فجة لعدم وجود المصادر تحت أيديهم[١]، وحتى بعد ما تمهدت وسائل البحث لم يعمدوا إلى دراسة الحياة الروحية دراسة شاملة، بل اقتصرت على الاهتمام بشخصية معينة أو موضوع خاص، ثم عمموا حكم الجزئية على الحياة بأجمعها،

وفوق ما لهذا المنهج من قصور وإجحاف بالحقيقة؛ فإنه مال إلى اللون الفلسفي في الحركة الروحية، وهو لون لا يصح الحكم به على جميع الأذواق الروحية، ولا على الاتجاه السني لأرباب السلوك الصادق؛ لعلهم لو عدلوا عن الجزء إلى الكل وعن الشخصيات الصوفية الفلسفية كابن عربي وابن الفارض والجيلي، وعن الموضوعات ذات الطابع العقلي كوحدة الوجود إلى شخصيات ذات طابع معتدل؛ لغيروا من أحكامهم على غرار ما فعل آسين بلاسيوس الذي درس الإمام الغزالي، وخرج من دراسته بأن الزهد وليد عوامل إسلامية صرفة[٢]؛ لأنه ليس هناك دين مادي بحت؛ حتى يستعير من آخر روحانيته.

---

(١) نفسه.

(٢) نفس المرجع السابق.

الفصل الثالث

شيوع الزهد بين العلماء

الغاية

تتركز الغاية من وراء هذا البحث هنا على إبراز كون الزهاد من بين العلماء، وكون الزهد ارتبط بالعلم ارتباطًا وثيقًا، وقد انعدمت التفرقة بين من تسمى بالزاهد ومن تسمى بالعالم، على عكس ما صار إليه الحال عند الصوفية فيما بعد كما سنبين في محله، وما دام الأمر كذلك فلا عجب أن نرى انتشار نـــزعة الزهد بين صفوف العلماء أيًا كان الاتجاه العلمي الغالب عليهم.

دواعي الشيوع

المتتبع لما قلناه في الفصل السابق يدرك أن الإسلام هو العامل الأصيل في بعث فضيلة الزهد بين المسلمين المخلصين، ولما كانت العلوم التي نشأت في الأمة سواء أكانت دينية في موضوعها وغايتها كالتفسير والحديث والفقه أم في غايتها كاللغة فإنما استحدثت لخدمة هذا الدين، وقامت أساسًا مرتكزةً على مبادئه وفيةً لأغراضه ومراميه وأسراره وحكمه.

ولذا فمن الطبيعي أن تتجاوب نفوس كثير من العلماء في أي فرع من فروع العلم الديني مع دعوة الإسلام إلى الزهد وتنصاع لها، ويحدو بهم علمهم ذو الأواصر الدينية الوثيقة إلى ترك الرغبة في الدنيا، والإقبال على اللـــه سبحانه، والتطلع إلى السعادة الدائمة في الآخرة إلى درجة أن تعجب عبد اللـــه بن المبارك المتوفى (١٨١هـــ) من أي طالب علم كيف تدعوه نفسه إلى محبة الدنيا مع إيمانه بما حمل من العلم؟![1]؛ لأنه لا يجتمع في نظره كثرة العلم مع قلة الخوف

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١: ٤٠.

والزهد[1]، بل العلم هادٍ إلى الترفع عن الدنيا وزينتها وإلى الاتصاف بخصائص الزهد من خوف ورهبة ومحبة، وبالتالي: فيشترط للعالم ألا تخطر الدنيا على باله[2] كما أن من الدواعي التي ساعدت على شيوع الزهد بين العلماء في كل فرع محاولة تقليد الصحابة في مسلكهم خاصة أنهم إما أساتذة مباشرون لبعض الزهاد من التابعين، وإما غير مباشرين لتابعي التابعين رضي اللـــه عن الجميع.

وقد بلغ من قوة الالتزام، ودقة الاقتداء أن وصل بعض العلماء من الزهاد إلى درجة تقترب في العلم والتطبيق مما كان عليه الصحابة دونما تفرقة إلا بالصحبة، وعَدَّ ابن إسحاق عبد اللـــه بن المبارك منهم حيث قال: نظرت في أمر الصحابة وأمر ابن المبارك فما رأيت لهم فضلاً إلا بالصحبة[3]، لما بلغه هذا العالم الزاهد، وبما أن الزهد سمة غالبة على حياة الصحابة؛ فإن كثيرًا من طالبي العلم تأثروا بهم وقلدوهم فيه؛ لذا شاع الزهد وانتشر بين صفوف العلماء الذين ضمتهم بطون كتب الطبقات، واهتمت إلى جانب إظهار علمهم بإظهار جوانب الزهد والتقلل، ورغبتهم الشديدة في الإقبال على ما ينفع، ولا بأس أن نسوق نماذج من الزهاد في كل فن من فنون العلم.

زهاد في كل حلقة

لو جلسنا بين خلقات الدروس لوجدنا فيها زهادًا يدرسون أو يعلمون:

(أ) فنرى بين الفقهاء سليمان بن يسار (١٠٧٨هـ) مولى ميمونة زوج رسول اللـــه ﷺ وأحد فقهاء المدينة، وقد روى عن ابن عباس وأبي هريرة وأم سلمة، وروى عنه الزهري، فهو فقيه وصاحب حديث ثقة حجة، وهو

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة: ج٢: ٢٤٧.

معدود من العباد والزهاد المتقللين[1]، كما اتصف الإمام أبو حنيفة (١٥٠ هـ) بالورع والزهد والتفكر والصمت وأكد على أن من أوتي الصمت والزهد فقد أوتي العلم كله، ورأى أن الملح مع الخبز شهوة، واشتهر بالاجتهاد في العبادة؛ حتى سَمّوه الوتَدَ؛ لكثرة صلاته، وكان لبكائه صدىً عند جيرانه، وما كان أصحاب زفر بن هذيل (١٥٨هـ) يقدرون على ذكر الدنيا عنده لزهده، وذكروا أن الخوف قتلـه حسبما ساق يحيى بن معين[2] إلى غير هؤلاء من زهاد الفقهاء كالإمام مالك والشافعي.

(ب) وَعَدَّ ابنُ النديم الفراءَ النحوي الكوفي من أشهر زهاد مدرسته[3]. واعتبر الخليل بن أحمد (١٠٧هـ) أحد الزهاد في الدنيا والمنقطعين إلى العلم، وطلبه سليمان بن علي من الأهواز لتأديب أولاده فأخرج خبزًا يابسًا وقال: ما عندي غيره وما دمت أجده فلا حاجة لي إلى سليمان[4] وارتضى مسكنًا في البصرة لا يقدر بفلسين وتلامذته يكسبون بعلمه الأموال[5] مما يؤكد انتشار الزهد بين علماء اللغة ودارسيها.

(جـ) واشتهر من بين رجال الحديث بالزهد والرواية والعلم محمد بن عبد اللـه أبو بكر الزهري (١٢٣، ١٢٤، ١٢٥هـ) روى عنه الإمام مالك وقال: ما أدركت فقيهًا محدثًا غير واحد: ابن شهاب الزهري[6] وقال: لم أر أحدًا

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٢: ١٣٥.

(٢) انظـر الشعراني في الطبقات الكبرى ج١: ٤٥-٤٦ ومفتاح السعادة ج٢: ٢٤٧ وابن خلكان: وفيات الأعيان ج٢: ٢٣٧ وابن سعد الطبقات الكبرى ج٧: ١٠٥.

(٣) ابن النديم: الفهرست: المقالة الثانية: ٦٤.

(٤) نفس المرجع السابق.

(٥) نفس المرجع السابق.

(٦) ابن الجوزي صفة الصفوة: ج٢: ٧٨، ومفتاح السعادة ج٣: ٣٦٠.

أهون عليه الدينار والدرهم من ابن شهاب[1].

وأيضًا برز في الزهد مع الحديث شعبة بن عباس (١٩٣-١٩٤هـ).

وفاقهم في تلك النـزعة سفيان بن عيينة (١٩٨هـ) الذي كان ثبتًا حجة ورعًا روى عن الزهري وابن إسحاق السبيعي، وعمرو بن دينار ومحمد بن المنكدر، وروى عنه الشافعي وشعبة بن الحجاج ومحمد بن إسحاق وابن جريج والزبير بن بطار، وقد عرف بجهاد النفس والتقشف والانتفاع بالعلم في السلوك، ونصح كل من لاقاه بهذه الثلاثة، ونبه على أن إصلاح النفس وتقويمها وتصفيتها وجهاد مطامعها وإخلاصها للـه هو تسعة أعشار الجهاد بينما العشر الباقي لجهاد العدو، واستعان على ترويض نفسه بأن عاش على رغيف الشعير ستين عامًا لا يتناول من أحد شيئًا، يستوحش من جميع الناس صابرًا محتسبًا، ويؤكد على أن الذي دفعه إلى هذا السمت هو العلم النافع، والذي إذا خلا من هذا التقويم فلا عليك ألا تعرفه[2].

(د) وساق لنا الذهبي في معرفة القراء الكبار جمعًا من الزهاد الذين قرأوا وأقرأوا منهم عبد اللـه بن حبيب بن ربيعة (٧٣-٧٤هـ)، وهو ابن صحابي تعلم من أبيه الزهد ورفض أن يأخذ على القرآن أجرًا[3]، وقرأ على عثمان وعلي وزيد وأُبيّ وحدث عن عمر وعثمان، وأخذ عنه عاصم بن أبي النجود ويحيى بن وثاب وعطاء بن السايب وعبد اللـه بن عيسى.

أما سعيد بن جبير (٥٧هـ) فقرأ على ابن عباس، وحدث عن عدي بن

---

(١) نفسه.

(٢) وفيات الأعيان ج٢: ١٢٩.

(٣) الذهبي: معرفة القراء الكبار ج١: ٤٥-٤٨.

حاتم وابن عمر وأبي هريرة وعبد اللـــه بن معقل، وروى عنه الأعمش وجعفر بن أبي المغيرة ومحمد بن سوقة، ولسَعَة علمه أطلقوا عليه جهبذ العلماء، ووصفه الذهبي بأنه من سادة التابعين علمًا وفضلاً وصدقًا وعبادة[1] وقال ربيعة الرأي: كان سعيد بن جبير من العلماء العباد[2]، وظل طوال حياته بكّاء؛ حتى عمشت عيناه.

كما يعتبر حمزة بن حبيب بن عمارة الكوفي (١٥٦هـــ) أحد القراء السبعة؛ لكونه من أعلم وقته بالقرآن والفرائض، وقال عنه الكسائي: هو إمام من أئمة المسلمين، وسيد القراء والزهاد لو رأيته لقرت عينك به من نسكه[3]، وأضاف الذهبي: كان إمامًا حجة قيمًا بكتاب اللــه حافظًا للحديث بصيرًا بالفرائض والعربية عابدًا خاشعًا قانتًا للــه ثخين الورع عدم النظير[4].

(هـــ) ويعتبر عمرو بن عبيد المتكلم (١٤٤هـــ) من أشهر المعتزلة في العلم والزهد والاجتهاد في العبادة؛ حتى ربع بين عينيه من أثر السجود، وقد وصفه الحسن البصري قبل أن يعتزل فقال: كأن الملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهرًا أشبه بباطن ولا باطنًا أشبه بظاهر منه[5] ورثاه المنصور فأنشد:

صلى الإلـــه عليك من متوسِّد ... قبرًا مررت به على مران
قبرًا تضمن مؤمنًا متحنفًا ... صدق الإلــه ودان بالعرفان

(١) الذهبي : معرفة القراء الكبار ج١: ٥٦.والشعراني في الطبقات ج١ :٣٦.
(٢) نفسه.
(٣) معرفة القراء ج١: ٨٩٣.
(٤) نفسه.
(٥) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٣: ١٣١-١٣٢.

لو أن هذا الدهر أبقى صالحًا أبقى لنا عمرًا أبا عثمان[1]

(و) ولقد تغلغلت نزعة الزهد في البيوت الحاكمة وقصور الخلفاء؛ حتى اشتهر عبد الملك بن مروان بالعبادة والنسك والفقه[2]، وكان المنصور تخالطه أبهة الملوك بزي النساك[3]، وسبق أن أشرنا إلى أحمد بن هارون الرشيد السبتي، وهذا كله يدل على أن الزهد قد سرى وتملك نفوس الأصفياء من العلماء ومن بين رجال السياسة فأنساهم غرور الدنيا، وذكرهم دائمًا بالآخرة، وتعقيبًا على هذا الجزء من الحديث نقول:

إذا ورد في تصنيفنا هذا من الفقهاء، وهذا من رجال الحديث أو القراء أو النحويين أو المفسرين إلى آخره؛ فإنه إطلاق على سبيل ما غلب على العالم من علم، أو اشتهر به؛ لأن الفاصل بين العلماء بالنسبة إلى الاشتغال بالعلم لا يبدو بعيدًا، ولا يمكن في أكثر الأحيان أن نقول: هذا فقيه فقط، أو محدث فقط فحسب نبوغ العالم في أكثر من علم، وحوزة الفقيه للنحو والحديث والتفسير مثلاً، وهذا يعني أن التخصص البحت كان غير موجود؛ حيث كان ذهن العالم يتسع لأكثر من فن وعلم.

والزهاد كرجال بين هؤلاء العلماء وصفوا بهذه السعة العلمية في كل المجالات؛ ولذا تعمدنا ذكر روى عن فلان وروى عنه فلان، وسقنا الجوانب العلمية التي نبغ فيها كالقراءة والرواية أو الفقه والحديث، وبان أمامنا كيف يعد الزاهد بمسلكه واحدًا من المتقللين وفي نفس الوقت يذكره الفقهاء أو المحدثون أو المفسرون بينهم.

---

(١) نفسه.

(٢) ابن شاكر: فوات الوفيات ج٢: ١٤.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١٠: ١٢.

وإن كان لهذا من دلالات واضحة؛ فإنما تدل على ارتباط حركة الزهد بالعلم، وأن رجالها انبثوا بين جميع طوائف العلماء وزاحموهم بالمناكب في حلقات العلم.

كما أننا ذكرنا بعض البلدان كالبصرة والكوفة والمدينة؛ لنؤكد على أن النـزعة سرت في نفوس الأتقياء من كل وطن، وأنها ربطت بصفة خاصة بين أربابها، وإن اختلفوا في الفروع أو المشكلات العلمية إلا أن تيار الزهد كان كفيلاً أن يوحد بينهم وإن تعددت المذاهب، ونأت الديار، أو اختلفت الاتجاهات السياسية، وكانوا جميعًا طائفة واحدة وعلى طريق واحد؛ حيث لم تنشأ بعد الطرق المتعددة التي صارت إليها الحركة الروحية فيما بعد.

وهم إن انتسبوا لمدارس متعددة لكل منها طريقة خاصة في معالجة العلم، ومنهج معين وخصائص مميزة إلا أنه على الرغم من هذا فقد ظلت خصائص الزهد العامة تجمعها كلها، والمنهج والخصائص وأوجه الاتفاق العامة هو موضوع حديثنا في الباب القادم.

البـــاب الثاني

مدارس الزهد واتجاهاتها

الفصل الأول

مدرسة الحجاز

الحركة العلمية ورجالها

تعتبر مدرسة الحجاز هي: المدرسة الأم التي شعت على كل المدارس من نور العلم والحكمة؛ حيث بُعث فيها رسول الله ﷺ بدين يقدم للعقل مادة تفكيره، ويرسم لــه المنهج الصحيح بعد ما يفك أسره من الجمود، ويفتح قواه على النظر في الكون، وفيما وراءه، وفي داخل النفس الإنسانية، ويوضح بجانب هذا للمؤمنين مدارج السلوك؛ كي يصلوا إلى مراقي الفَلاح، ويخطوا إلى رحاب القرب الإلهي.

وبحكم النشأة الأولى للإسلام على أرض مكة، وما نشأ في الفترة المكية من مناقشات، وما أثير من مسائل؛ فمن الطبيعي أن توجد في هذه البيئة المكية حركة علمية جديدة، وينفتح العقل على أمور كان عنها في غفلة، وقد ظلت تلك المسائل محور الحديث داخل مكة وخارجها، وفي سائر أرجاء الجزيرة العربية التي تناقلت أنباء البعثة وما يجري حولها.

وسرعان ما انتشرت في خارج تلك البقعة التي جاء الإسلام بلغتها، على أن ما انفتح لم يكن ليغلق مهما بلغ من قوة الباطل ومحاولة دحض الحق؛ لأن اللـــه كتب على نفسه أن يظهر النور وأن يعلي كلمته.

وبعد أن تحول الرسول من مكة إلى المدينة نــزحت الحركة العلمية برجالها إلى بلد الهجرة مخلفة وراءها آثارًا لا تمحى، ومستقبلة أمامها كثيرًا من أحكام التشريع التي أضيفت إلى ما نــزل سابقًا في العقائد.

وعلى ساحة هذه الأرض الجديدة اكتمل الوحي والدين وتم الإسلام،

وحلت الوفود، وعرضت المسائل وقدمت الحلول والإجابات، وتعلم الصحابة القراءة والفهم، والرواية والفتوى، والمحاججة؛ كما تدربوا على أنواع السلوك المستقيم، ومرنوا أنفسهم عليه، وساسوها بالعلم الإسلامي، والتأسي برسول الله ﷺ.

ولما هاجر الرسول من مكة واجتمع هو والمسلمون في المدينة، وحرم على المسلمين في حياته العودة إلى مكة إلا من أذن له بعد الفتح لمهمة خاصة أدى ذلك إلى تدعيم مركز المدينة الثقافي والديني والسياسي، وصارت مقصد طلاب العلم من كل صُقعٍ فتحه المسلمون؛ خاصة وأنه بعد انتقال رسول الله إلى الرفيق الأعلى واتساع الفتوحات ظلت المدينة هي البلدة التي تغص بأكثرية الصحابة، وقد حافظت على مركزها هذا طوال عصر الخلفاء الراشدين، والحكم الأموي، وصدر من الخلافة العباسية؛ حتى انتزعت بغداد تلك الريادة.

وذكر لنا ابن سعد الواقدي نفرًا من الذين عُلموا بالمدينة نخص منهم بالذكر عبد الله بن عباس قبل استقراره في مكة، وابن عمر، وأبا سعيد الخدري، وعبد الله بن بجينة، وأبا هريرة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وجابر بن عبد الله، ورافع بن خديج، وسلمة بن الأكوع، وأبا واقد الليثي مع أشباه لهم من أصحاب رسول الله ﷺ[1] أمثال الخلفاء الأربعة ومعاذ، وزيد، وسلمان.

وإن كان بعض هؤلاء قد نـزح إلى غيرها وعلّم بها، كما فعل عبد الله بن عمرو الذي رحل إلى مصر، وأقام بالجامع الذي سمي باسم والده، رحل ابن عمر إلى مكة وجاور بها.

ولم تحظ مدرسة من المدارس بالفقهاء السبعة ذوي المكانة العلمية المرموقة

(١) انظر الطبقات الكبرى لابن سعد عند الحديث عن الصحابة في المدينة.

مثلما حظيت المدينة وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وخارجة بن زيد بن ثابت، عبيد اللـــه بن عبد اللـــه بن عتبة، وسليمان بن يسار[١].

وبجانب هؤلاء وهؤلاء كان للموالي دور كبير في العلم، وساعد على قيامهم به أنهم كانوا لا يوزعون إلا في المدينة، ومعظمهم من الطبقات الراقية المتعلمة في بلادهم غالبًا سواء في الفرس أم الروم، وكانوا يكتبون والعرب لا تكتب، وسهل تلقيهم من الصحابة بحكم أنهم موال لهم، وشغف من تحرر منهم بطلبه في مظانه حسب الميل الذي طبعوا عليه قبل الفتح[٢].

ومع ما للمدينة من مكانة علمية، ووفرة في الأساتذة والرواد الآمّين إليها من كل فج عميق؛ فإن مكة لم تُهمل بعد الفتح بل ترك رسول اللـــه بها معاذ بن جبل يعلم، وباعتبارها حرمًا آمنًا فقد جذبت إليها عددًا من الصحابة الذين آثروا الاعتزال، وكانت -بتلك الميزة الدائمة- المكان الهادئ الذي يفر المسلمون إليه؛ ولذا رحل عمرو بن العاص وولداه عبد اللـــه ومحمد بعد عزلـــه في خلافة عثمان (٢٥هـــ)[٣]، واستقطبت عبد اللـــه بن عباس بعد خلافه مع علي بن أبي طالب وعزلـــه عن ولاية البصرة قبيل مقتل الإمام علي، وقد مكث بها إلى ما بعد سنة (٧٠هـــ)، وهو العام الذي مات فيه ابن السائب تلميذ أُبي بن كعب، وحضر جنازته ابن عباس مما يقطع بأنه جاور بها قُرابة ثلاثين عامًا.

ونظرًا لطول تلك المدة ولسعة علم ابن عباس، وكونه حَبرًا، وربانيًّا لهذه الأمة، وواحدًا من الراسخين في العلم، وأفقه من مات وعاش كما قال معاوية؛

---

(١) حلية الأولياء ج٢: ١٦١

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٤٨٠

(٣) الأتاكي: النجوم الزاهرة: ج١: ٨.

ولبروزه في كل فن من فنون العلم؛ لذا أمَّه القاصدون من طلبة العلم في كل فروعه من أنساب وشعر، وفقه، وقرآن، وحديث، فوجدوا عنده بغيتهم[١]، كما انضم إليهم عبد اللــه بن الزبير عام (٦٠هـــ) بعدما رفض بيعة يزيد بن معاوية أمام الوليد بن عتبة بن أبي سفيان والي المدينة[٢].

وقد نبغ فيها من التابعين مجاهد بن حنين، وعطاء بن أبي رباح، وطاوس بن كيسان، عبد اللــه بن عبيد الله، وعمرو بن دينار.

وأبرز العلوم التي انتشرت في هذه المدرسة بشطريها هي القرآن وعلومه وتفسيره، ومن أشهر المشتغلين بهذا العلم عبد اللــه بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وسعد بن عبيد الشهير بسعد القارئ[٣]، كما حوت المدرسة جميع رواة الحديث المشهورين من الصحابة والمعروفين لدى أرباب هذا العلم، وغلب عليهم بصفة خاصة التفقه في الدين فعرفوا به وصدر الناس عن فتاويهم فيما كانوا يمتحنون[٤].

وكان عُمر وعثمان وعلي يفتون في عهد رسول الله، وتخصص معاذ في الحلال والحرام والفتوى وزيد في القضاء والفرائض، وظل مترئسًا في هذا حتى ولي معاوية، وبصفة عامة فإن العلوم الإسلامية الأصيلة قد تأسست في هذه المدرسة وحصل الصحابة وهم من العرب الخلص المسائل العلمية، وتفهموها على وجه علمي ومنهجي، الأمر الذي يبعث فينا الدهشة خاصة إذا ما وضعنا في

---

(١) انظـــر ابن سعد الطبقات الكبرى ج٢: ١٢٣، والشعراني الطبقات: ج١: ٢٢ ومعرفة القراء الكبار ج١: ٤١.

(٢) ابن عبد ربه العقد الفريد ج٢: ١٥١.

(٣) التاج ٣: ٢٩٣ ومسلم ج٢: ٣٢٩.

(٤) أبو نعيم: الحلية: ج٢: ١٦١.

اعتبارنا ما كان عليه المسلمون قبل البعثة من بداوة وأمية، ومع ما شغلوا به بعدها في الحروب وشئون الدعوة والأمة.

ويرجع الفضل في بعث هذه الروح العلمية إلى الإسلام الذي دعا في صلب كتابه وبين أقوال نبيه إلى العلم كما سنفصلـه فيما بعد، وإلى الطبيعة العربية وما تحدثه من تأثير في سكانها، وهو ما صرح به المسعودي إذ يقول في وصف الحجاز: هواؤه حرور وليلـه سهور، ينحف الأجسام ويخفف الأدمغة، ويشجع القلوب، ويبسط الهمم[1] وهذا النص يخدمنا في مجالين:

الأول: في طلب العلم وتحصيله.

والثاني: فيما نحن بصدده من الزهد والتقشف، والصبر على تحمل الصوم والجوع والمشقة في العبادة مما يمكن أن نقول معه: إن المسلم العربي أولاً قد اكتسب من الطبيعة التي يعيش عليها صفات نفسية أعانته على التحصيل العلمي، ودفعت همته إلى الزهد النابع من المبادئ الإسلامية ارتباطًا لا ينفصل إلا عند ضعاف النفوس ممن تستهويهم الشهرة، ويقعون تحت سيطرة جموح الغرائز، والفضيلتان معًا يتحققان أولاً في المسلم العربي بصفة خاصة لنحافة جسمه، وخفة رأسه، وقوة قلبه وهمته، كما يتحققان في المسلم عامة لدعوة الإسلام إليهما، ولعوامل أخرى تخص كل قطر حسبما نبين في المدارس الأخرى.

وإذا كانت مدرسة الحجاز على هذا النحو قد حباها اللـه برجال وعقول يقف التاريخ مبهورًا أمام استعدادهم لتحصيل العلم، واستيعابهم لـه في أقصر مدة عرفها تاريخ العلم، فلنا أن نتساءل: لماذا لم تنل تلك المدرسة اهتمامًا كبيرًا من الدارسين؟

---

(١) ابن سعد الطبقات الكبرى ج٢: ٩٨، ٩٩، ١٠٧، ١٠٨، ١١٦، ١١٧.

والإجابة على هذا التساؤل من السهولة بمكان؛ إذ يرجع السر في ذلك إلى سير الباحثين الإسلاميين وراء المستشرقين الذين اهتموا بمدرسة العراق، وأهملوا تلك المدرسة عن عمد؛ ليظهروا عجز العرب عن طلب العلم، وليبينوا أنهم عالة على أبناء البلاد المفتوحة التي سبقت العرب بالتمدن من أبناء الفرس والروم.

ودحضًا لتلك الخرافة اضطررت وأنا في صدر الحديث عن الزهد أن أقدم لهذه المدرسة بتلك المقدمة العلمية، ولما للزهد بالعلم من صلة، ولأن تلك المدرسة هي صاحبة الفضل على بقية المدارس إذ عليها وقع عبء تعليم الجميع العلوم الإسلامية المختلفة.

المنهج والطريقة

التزم رجال هذه المدرسة منهجًا قويمًا لا يتغير عما كان عليه الرسول ﷺ، وقد تناقله التابعون عن الصحابة، ومن التابعين إلى تابعيهم، ويتلخص هذا المنهج إجمالاً في التمسك بظاهر النصوص مع شيء من التأويل، واعتناق الكتاب والسنة والاحتكام إليهما عند وجود نص وإلا فالاجتهاد، كما استخدموا الجدل أحيانًا.

أما على وجه التفصيل فإنهم سلكوا في التفسير طريق الشرح بما سمعوه من رسول الله صلوات الله عليه، فإن لم يسمعوا شيئًا لجئوا إلى الرأي والاجتهاد[1]، وأضاف ابن عباس التأويل الذي هو منحة الله للراسخين في العلم، ويبدو أن قراءتهم هي التي نقلها عاصم فيما بعد كما نفهم من سياق الروايات التي ذكرها الذهبي في كتابه معرفة الكبار.

ولم يتجاوزوا في الفقه المنهج الذي أعلنه معاذ بن جبل أمام النبي ﷺ حين

(١) مقدمة تفسير ابن كثير ج١: ٤.

أرسلـه واليًا على اليمن وقال له:«بم تحكم؟ قال: بكتاب اللـه قال: **فإن لم تجد؟** قال: بسنة رسول اللـه قال: **فإن لم تجد** قال: أجتهد رأيي، فضرب رسول اللـه ﷺ صدره وقال: **الحمد للـه الذي وفق رسول رسول اللـه لما يرضي رسول الله»**.

ووصفت فتاوى زيد بن ثابت بأنها كانت واقعية لا افتراضية؛ ولذا عمل بها ولا خلاف[1]، وقد اتسمت فتاويهم بالجمع والشمول لا التفريع والتشقيق، وإن كنا نؤكد على أنه لم تخل هذه المدرسة من طريقة التحليل والتقسيم، واستخدام الجدل[2] خاصة عند الإمام علي كرم اللـه وجهه.

وتبنى الزهاد هذا المنهج في كل فرع من فروع العلم، وأضافوا إليه عمل الصحابة والمأثور عنهم باعتبارهم أدرى الناس فهمًا للوحي، وأكثر الناس معاشرة للرسول، وإصرارًا على المنهج يقول عروة بن الزبير: لا نتخذ كتابًا مع كتاب الله[3] أي لا نضيف معه إلا السنة الشارحة؛ ولذا تعلموها وأتقنوها؛ حتى روى عبد الرحمن بن الزناد عن أبيه: ما رأيت أحدًا أعلم بالسنة من القاسم بن محمد وكان الرجل لا يعد رجلاً؛ حتى يعرف السنة[4].

وجهد محمد بن سيرين (١١٠هـ)، ومحمد بن المنكدر (١٣٠هـ) نفسيهما كي تستقيم على آثار السلف[5]، وحفاظًا على عدم المساس بصحة المنهج طالب كل من علي زين العابدين، وأبي جعفر محمد الباقر الشيعة بأن يحبوا آل البيت

---

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى ج٢: ١٠٦-١٠٧

(٢) انظر ما يدل على هذا من نصوص أثناء تصفحك لهذا البحث.

(٣) الحلية ج٢: ١٧٦.

(٤) نفسه ج٢: ١٨٤.

(٥) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١: ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٣٣.

بحب الإسلام، وأن يكفوا عن ذم الصحابة وإلا استبيحت دماؤهم[1].

وكان سالم بن عبد اللـــه بن عمر (١٠٦هـــ) والقاسم بن محمد بن أبي بكر (١٠٨هـــ) يلعنان القدرية ويقول الأخير: كفوا عما كف اللـــه عنه[2]، وجاء في العقد الفريد لابن عبد ربه أن طاوس رفض أن يقابل قتادة لقولـــه بالقدر[3].

وبهذا يتضح أن منهج هذه المدرسة قد قام على الظاهر من الكتاب والسنة، ودخل التأويل والاجتهاد والجدل بين بنوده على أيدي الصحابة واتسم بالواقعية والتحليل والتقسيم، وإليه يشير الحديث: «**تركتم فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب اللـــه وسنتي**»، وقول معاذ السابق وما جاء في القرآن من حث على الجدل الحسن (١٢٥ النحل، ٤٦العنكبوت).

الزهد وخصائصه

تحدثنا عن الأسباب الاجتماعية والسياسية والدينية التي دفعت المسلمين إلى الزهد، وبينا كيف ترابط العلم والزهد؟، وكيف أن الطبيعة العربية هيأت المسلم؛ لتلقي العلم، وأعانته على المضي في نـــزعة الزهد. والتي بها وبظروف تخص نشوء الدعوة على سطح هذه الجزيرة كانت مدرسة الحجاز منبعًا لكل المدارس.

إن في العلم وإن في الزهد خصوصًا إذا ما تبين لنا أن زهاد هذه المدرسة قد طرقوا خصائص الزهد الأصلية واتجاهاته المتعددة والتي نفصلها على الوجه الآتي:

---

(١) نفسه

(٢) نفسه ج١: ٢٧-٢٨.

(٣) العقد الفريد ج١: ٢٠٥.

أولا: التشدد في الزهد والعبادة

يعتبر هذا الاتجاه طابعًا عامًا لدى جميع الزهاد ولدى رجال الحركة الروحية كلها وإن تفاوت من فرد لفرد، أو من جماعة لجماعة، ومن مدرسة إلى مدرسة، ويسري هذا التفاوت على التشدد في التقلل والعبادة، وينبع أساسًا من رقة الحاسة الدينية ورهافتها؛ فكلما كانت على درجة عالية من الحدة كانت آثار الاجتهاد، والفزع إلى اللـــه في العبادة، والبعد عن كل ما يعوق السير على نفس تلك الدرجة قوة ومضاء، وتتناسب طرديًا وعكسيًّا معها.

ولا يخفى أن العوامل السابقة ومقدار استجابة النفس لها هي التي تتحكم في رقة أو بلادة تلك الحاسة، والزهاد بما وصلوا إليه من تقشف وجهاد للنفس وللعدو ولكل ظالم أو حاكم يعتبرون على قمة المتدينين شعورًا وحاسة وتدينًا.

وهذا هو السر في أن أبا بكر بكى وأبكى من حوله، ثم بكى حتى لم يقدر أحد على مساءلته حين قُدم لـــه إناء فيه ماء وعسل، فلما أفاق قالوا لـــه ما هاجك على هذا البكاء، قال: «كنت مع النبي ﷺ وجعل يدفع شيئًا ويقول: **إليك عني إليك عني** ولم أر معه أحدًا، فقلت لـــه يا رسول الله: أراك تدفع عنك شيئًا ولا أرى معك أحدًا؟ قال: **هذه الدنيا تمثلت لي بما فيها فقلت لها إليك عني فتنحت وقالت أما واللـــه لئن انفلت مني لا ينفلت مني من بعدك فخشيت أن تكون قد لحقتني فذاك الذي أبكاني..**»(1)

وهذا النحيب من الخليفة يعني شدة الحاسة الدينية التي جرفت أمامها العوائق، وأزالت الحجب؛ حتى ولو كان سلطان الخلافة وما يتبعه من زهو وغرور، أو سلطان الإمارة الذي أمحى أمام تشدد سلمان الفارسي فراح يوزع عطاءه مع كثرته ويأكل من عمل يده وليس لـــه بيت يسكن، وكان يتقوت من

---

(1) أبو نعيم في الحلية ج1: 30-31.

عمل الخوص، وبلغ من رثاثة حالـــه أن كان يجهلـــه الناس وهو أمير فيسخرونه في حمل أمتعتهم يحسبونه حمَّالاً، وعندما يتبين الأمر يرفض وضع الحمل حتى يوصله[1].

وإن دل هذا فإنما يحدو بنا إلى حقيقة دقيقة مؤداها أن هذه النفوس بلغت من القوة والغنى حدًّا جعلها تسمو فوق مظاهر الدنيا وتستغني عنها بما وُطنت عليه من طلب القرب والنجاة، وخوف الزلل والبعد، وبجانب هذا اللون من التشدد في الزهد والتقلل يوجد لون آخر من نفس الدرجة ذو طابع سياسي تبناه سعيد بن المسيب (٩٢-٩٣-٩٤هـــ) إذ رفض بضعة وثلاثين ألفًا من بيت المال قائلاً: لا حاجة لي فيها حتى يحكم اللـــه بيني وبين بني مروان[2]، وما تركها إلا ليصون بها جسمه ودينه[3]، وخوفًا من أن يصيبه قول رسول الله: **«كل جسم نبت من سُحت فالنار أولى به، والذي يأكل لقمة من حرام لا يقبل اللـــه دعاءه أربعين يومًا»**.

ودعا ابن المسيب إخوانه من الزهاد؛ حتى نهاهم عن أن يملوا أعينهم من أعوان الظلمة إلا بالإنكار من قلوبكم؛ لكي لا تحبط أعمالكم الصالحة[4]؛ ولذا كان عبد اللـــه بن عبيد (١١٧هـــ) وعمرو بن دينار (١٢٦هـــ) يؤثرون البعد عن الولاة، ويتورع طاوس بن كيسان عن سقي الدابة من بئر حفرها السلطان.

وإن مَثَّلَ هؤلاء تيار التشدد فقد كان محمد بن المنكدر يمثل الجناح المعتدل ويميل إلى الملك مع الإطعام والبذل، كما سلك مسلكه صفوان بن سليم، وعامر

---

(١) الشعراني: الطبقات ج١: ٢٠-٢١.
(٢) وفيات الأعيان ج٢، وطبقات ابن سعد ج٥: ٩٥-١٠٦.
(٣) نفسه.
(٤) الشعراني: الطبقات ج١: ٢٦.

بن عبد اللـــه بن الزبير[1]، فالثلاثة ومن على شاكلتهم ملكوا وزهدوا وجادوا، مما يقطع بأن التقلل في تلك المدرسة اتسم بالتشدد لدى البعض، ولكنه بدا هادئًا معتدلاً لدى آخرين، والذين تشددوا لم يعجزوا وإنما وجدت لديهم أسباب الملك؛ فتخلوا عنها، وحكمنا على النـــزعتين معًا فيما سبق أن ذكرناه وهو أن النبي ﷺ عامل كلاً حسب الاستعداد النفسي وما يصلحه، ولكل دليلـــه الذي يسانده كما مر.

وإذا تفاوت التشدد في التقلل وتنوع؛ فإن التشدد في الطاعة والعبادة كان اتجاهًا شاملاً لكل الزهاد، نراه عند علي زين العابدين (٩٩هـــ) الذي داوم على صلاة ألف ركعة ما تركها في حضر ولا سفر، واتخذ صفوان بن سليم (١٣٢ هـــ) سطح داره مكانًا لعبادته يقوم فيه حتى تتورم قدماه، وسمي أبو بكر عبد الرحمن راهب قريش؛ لكثرة تعبده، كما أكثر كل من مجاهد وعطاء وطاوس من عبادتهم، وعلل أبو حازم المدني هذا التوجه أو التشدد بأنه محاولة جيدة للانتصار على الفتن في داخل الإنسان وخارجه[2]، وإلى هذا نحا عبد اللـــه بن الزبير.

ومسلك الزهاد من الصحابة والتابعين وتابعيهم في التشدد يراعى فيه الجوانب الآتية:

(أ) إننا نرى أن اللـــه سبحانه يقول ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[البقرة: ١٨٥] وذلك عقب آيات الصوم، ويقول في آيات النكاح ومخالطة النساء: ﴿ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾[النساء: ٢٨]، وأن النبي ﷺ نهى عن المشادة في الدين وأمر بالإيغال برفق.

---

(١) أبو نعيم الحلية ج٣: ١٤٨-١٥٩، ١٦٦.

(٢) انظـــر ابـــن الأثير الكامل ج٤: ١٧٥-١٧٦، والشعراني ج١: ٢٧، ٣٤ ،وابن سعد الطبقات ج٥: ٣٥٤، ٣٩٣ والحلية ج٣ ١٨٧ ج٣: ٢٣١.

وكذلك نهى النبي عن التشدد في حوادث من شأنها أن تدمر بشرية الإنسان وقواه، أو تقطع كل صلة بينه وبين الدنيا مثلما وجد زوجته زينب تعلق حبلاً بالمسجد؛ لتستند إليه عند غلبة نومها فقطع الحبل ونهى عن ذلك.

وكما رفض قرار النفر الثلاثة الذين قال أحدهم: أصوم ولا أفطر، وقال الثاني: أقوم ولا أنام، وقال الثالث: وأنا أعتزل النساء، وبين لهم أنه يصوم ويفطر ويقوم وينام، وينكح النساء: «**فمن رغب عن سنتي فليس مني**»، ولما فكر أبو بكر، وعليّ وابن مسعود، وابن عمر، وأبو ذر وسالم، والمقداد، وسلمان، ومعقل، في أن يصوموا النهار، ويقوموا الليل، ويتجنبوا النوم على الفراش، ويترهبوا، ويجبوا المذاكير ذكرهم رسول اللــه أنه جاء بالحنيفية السمحاء قائلاً: «**والذي نفسي بيده لغدوة أو روحة في سبيل اللــه خير من الدنيا وما فيها، ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة**»[1].

ونستخلص من هذه النصوص أن النبي ﷺ خشي أن يحذو بقية الصحابة حذو المتشددين ممن عزم على الاعتزال كلية، وبذا يتعطل ركب العمران، ولواء الجهاد، والخلافة المنوطة بالإنسان عامة، والمهمة الملقاة على عاتق الصحابة من نشر الدين، والدفاع عنه بصفة خاصة.

ومما حدا بالنبي إلى هذا النهي بشدة هو ما لحظه من ميل كثير من الصحابة إلى هذا اللون من السلوك المتشدد، وأيضًا فإن جب المذاكير، وتجنب النوم وغيرها من الأمور التي اعتزمها بعض الصحابة رآها النبي لا تُقَوِّمُ النفس أو تهذب سلوكها بقدر ما تكبتها، وما يخشى على النفس معها الفتور والقلق فضلاً عن أنها لا تطيقها كل البشر، وتخرج عن حد الاعتدال الذي هو طابع الشريعة الإسلامية، وأن المبالغة في التقلل والعبادة أمر يعرض حياة الزاهد للخطر أو يعزلــه تمامًا عن

---

(١) تفسير القرطبي: ٢٢٥٧-٢٢٥٨.

المشاركة في الحياة.

(ب) أما الجانب الثاني الذي يجب النظر إليه فهو ضرورة العلم بأن الإسلام نظر إلى الإنسان نظرة المعالج المترفق بالنفس البشرية، وجاء بالتكليف على قدر الجهد الذي يمكّن الإنسان من تحقيق آمالـــه الأخروية مع عدم إهمال النصيب الدنيوي، ومع مراعاة حقوق البدن، ومقدار الإرادة والاستطاعة اللتين هما نسبيتان لدى الأفراد،

ولهذه الغايات، وتلكم الاعتبارات بين الرسول ﷺ لابن عمرو أنه يجب عليه مراعاة كافة الحقوق المنوطة به فقال: «**إن لزوجك عليك حقًا ولزورك عليك حقًا ولجسدك عليك حقًا**»، وفي رواية «**إن لبدنك عليك حقًا ولزوجك عليك حقًا ولدينك عليك حقًا فأعط لكل ذي حق حقه**»[1].

ومن ناحية ثانية جاءت السنة تحث على العبادة بقدر الطاقة مع المداومة، وترجع الفضل إلى الدوام والرضا عن الطاعة وعدم السآمة فيقول الرسول: «**يا أيها الناس عليكم من الأعمال ما تطيقون فإن اللـــه لا يمل حتى تملوا، إن أحب الأعمال إلى اللـــه ما دُووم عليه وإن قل**»، ولما ذكرت السيدة عائشة أمامه خبر الحولاء بنت تويت وأنها لا تنام الليل قال: **خذوا من العمل ما تطيقونه فواللـــه لا** يسأم اللـــه حتى تسأموا[2].

وأيضًا على الإنسان أن يتخير لطاعته ساعة نشاطه، وأن يهيئ نفسه بالقوة واليقظة للطاعة حتى يستفيد منها، ولا يخشى على نفسه غلبة أو شطحًا؛ لذا يقول النبي: «**إذا نعس أحدكم في الصلاة فيرقد حتى يذهب عنه النوم فإن أحدكم**

(١) صحيح مسلم ج٢: ٤٣٧-٤٤١، ج٣ ٢١٦.

(٢) نفسه.

إذا صلى وهو ناعس لعلـــه يذهب يستغفر فيسب نفسه ويقول: إذا قام أحدكم من الليل فاستعجم القرآن على لسانه فلم يدر ما يقول فليضجع»[1]، وفيه النهي عن استعمال الحبل أو الملح أو الماء لإذهاب النوم أو التقوي بالماء على الصوم.

وكذلك: فإن الإسلام نظر إلى فترات العمر من قوة وضعف، فأراد أن يخفف الإنسان مع الدوام حتى لا يفتر في هرمه وإلا شق عليه، ومن هنا قال النبي لعبد اللـــه بن عمرو حين علم أنه يقوم الليل كلـــه ويصوم النهار: «**فإنك لا تستطيع ذلك**»[2]، وأخبره من باب النبوة قائلا: لا تدري لعلك يطول بك عمرك[3]، ولقد صدق رسول اللـــه ﷺ فلما كَبِر عبد اللـــه بن عمرو قال: وددت أني كنت قبلت رخصة نبي اللـــه ﷺ[4]، إذًا لكان أحب إليَّ من أهلي ومالي[5].

وتحدد هذه النصوص أهداف التشريع نظراته في مجال الاجتهاد في الطاعة بما يضمن استمرار الاستطاعة وديمومة العمل بلا مشقة ولا ضرر لتكون النفس أنشط والقلب منشرحًا فتتم العبادة[6] بشرائطها من دوام المراقبة والنية والإخلاص والحضور وعدم الفتور بسبب الجهد والتعمق أو التقعر كما هو رأي الإمام النووي.

(جـــ) وبالنظر في هذين الجانبين ندرك أن الدين لم يقطع بالنهي عن كثرة العبادة

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) صحيح مسلم ج٣: ٢١٧-٢١٨-٢٢٣
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) مسلم بشرح النووي ج٢: ٤٣٩-٤٤٠.

مع قدرة المداومة عليها بَدَنيًا، ولدى أرباب النفوس والإرادة القوية الذين يطيقون الكثرة مع ما فيها من مشقة بدون انقطاع أو فتور، وإن ضعف البدن حينًا؛ لكن النفس تظل في قمة نشاطها وحضورها؛ لأن المفهوم من قولـــه ﷺ:«**عليكم من الأعمال ما تطيقون**» هو أنه ربط العمل بالطاقة وتركها مفتوحة على قدر جهد كل عابد بلا تحديد معين.

فما دامت الطاقة موجودة والنفس حاضرة فلا بأس من الكثرة، وأيضًا طرد النوم المسبب للقعود عن الصلاة مشروط بفقدان الحس والغلبة على الإدراك، ومعناه أن النوم وحده غير كاف في النهي إلا مع عدم التمييز.

وبالإضافة إلى هذا فإن الرسول جعل القليل مع الدوام أحب بلا إلزام بالقلة، وقد فضلها على الكثرة متقطعة لا على الكثرة ثابتة تطيقها إرادة قوية، ومن هنا فإن الكثرة مع الدوام بشرط الحضور والنشاط أحب وأحب عند الله، وإذا صارت تلك الحالة هي عادة المجتهد في العبادة بلا خلل بدني أو عقلي يشوش عليه أذن لـــه بها من الشرع كما قال رسول اللـــه «**فليُصَلِّ أحدكم نشاطه**»؛ لأن الاجتهاد والكثرة صارا لـــه نشاطًا.

ولهذا الفهم جوز الإمام مالك وجماعة من السلف إحياء الليل كلـــه بشرط عدم تعطيل الحقوق من جراء السهر.

كما جوز جماهير العلماء ومنهم الإمام الشافعي سرد الصوم، وذهب البعض إلى استحبابه بشرط ألا يلحقه ضرر ولا يفوت عليه حقًا[1] واستدلوا بسؤال حمزة بن عمرو لرسول اللـــه حين قال له: يا رسول اللـــه إني أسرد الصوم أفأصوم

(١) نفسه ج٣: ٢١٦-٢١٧-١٧٩.

في السفر فقال النبي ﷺ: «**إن شئت فصم**»[1] وحملوا نهيه لعبد اللــه بن عمرو على الخصوصية لمن لا يطيقون السرد، كما استدلوا بأن حمزة وأبا طلحة وعائشة كانوا يسردون[2].

ثانيا: الخصائص النفسية

وضح مما سبق أن أساس الزهد والتعبد قد وضع في مدرسة الحجاز، ولكن هذا الأساس لا يستقيم ولا تستقر عليه النفس؛ حتى تهذب وتروض وتدرب على الفضائل تدريبًا يخلصها من الشوائب والكدر، ويجعلها قادرة على اجتياز العقبات أيًا كانت؛ ونظرًا لأن القرآن والسنة -بما يجل عن الحصر ولا يخفى على الباحثين- قد ساقا كثيرًا من الفضائل كالخوف، والرجاء، والشكر، والتواضع، والصبر، والتقوى، والورع، والمجاهدة، والمحاسبة؛ فإننا نجد رجال هذه المدرسة قد تحدثوا في المقامات، والمهلكات.

فتكلم أبو بكر في الورع، وتقيأ لقمة عرس قائلاً: واللــه لو لم تخرج إلا مع نفسي لأخرجتها[3]، وتحدث عن الاستحياء وطالب الصحابة به، وأخبرهم أنه يظل حين يذهب؛ لقضاء الحاجة متقنعًا بثوبه استحياء من ربه، وحث سلمان على التوكل، وأفاض أُبي بن كعب في الصبر والشكر والصدق.

وهكذا كانت الفضائل النفسية موضع اهتمام رواد هذه المدرسة من صحابة وغيرهم، والذي يهمنا الآن أن نتلمس طبيعة الصبغة النفسية لهذا الاهتمام فنجد:

(أ) أنها أخذت طريقة التحليل والتوصيف، واعتنت بالتعمق في الصفات النفسية،

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) الحلية ج١: ٣٠-٣١.

وما يمكن أن يتصل بها من قريب أو من بعيد؛ ليكون السالك على بينة من أسرار النفس، وعلاقتها الداخلية والخارجية، وارتباط ظواهرها بعضها ببعض، وأجلى ما يظهر هذا في أقوال الإمام علي عندما نسمعه يقول: بني الإسلام على أربعة أركان: على الصبر واليقين والجهاد والعدل، وإذا أُخذ في شرحها جعلها شاملة لكل ما يفعلــه المسلم من معروف، وما يجتنبه من منكر، وما يشتاق إليه من قربٍ وجنة، وما يجب اتباعه من سنة وصدق في المواطن.

كما لا يفوته الجانب العلمي النظري بقسميه: الكسبي عن طريق التعلم، والقلبي عن طريق البصيرة والحكمة، وما يكون فيه من نص أو تأويل، ويكسو كل هذا ثوب نفسي صرف، وكأنه ينظر إلى بناء الإسلام ذي الأركان الأربعة من خلال النفس التي سيوكل إليها عبء هذا التشديد النظري والعملي، الظاهري والباطني[1].

ويزيد الأمر تفصيلاً حين يقسم كل ركن من الأركان إلى شعب أربع: فيجعل الصبر شاملاً للشوق والشفقة والزهادة والترقب، واليقين جامعًا لتبصرة الفطنة، وتأويل الحكمة، ومعرفة العبرة، واتباع السنة.

كما يشتمل الجهاد على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدق في المواطن وشنآن الفاسقين، وضم العدل الغوص في الفهم وزهرة العلم وشرائع الحكم وروضة الحلم، مع تفصيل لكل ما ذكر، وترتيب للمسائل على غاية الدقة المنطقية قبل أن يعرفوا التفريع عن طريق الفلسفة والمنطق، مما يذهب بنا إلى

(١) انظــــر الحلـــــية ج١: ٣١-٣٤، ٣٥، ٧٧، ٢٠٥، ٢٥٥، ج٢: ٣٥-٣٦، ١٤٧، ٢١٣،٢٥٥ ج٣: ٢٢١، ٢٣٣، ١٧٩.

التسليم بجدية البحث في هذه المدرسة وأصالته[1].

(ب) بدا من هذه النظرة أنها لم تكن عملية فحسب وإنما تنبه أساتذتها إلى الثمرات النظرية التي تُجنى من وراء التطبيق العملي من ناحية والتي ترتبط ببعضها ارتباطًا قويًّا من ناحية أخرى، وباسترجاع ما قالـه الخليفة الرابع في اليقين والعدل نتحقق من صدق ما قلناه ولاحظناه، وأيضًا صارت لفظة الفقه عنده تعني الدراية لا الفتوى في المسائل وبالتالي فالتفقه على هذا النحو يجمع بين الخوف والرجاء حسبما أكد على هذا هو وأبو بكر رضي اللـه عنهما.

(جـ) محاولة التنبيه لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان الكامل بإبراز الجوانب النفسية التي يجب أن يتصف بها، والتحذير من الآفات التي تنحدر به وبكيانه كله، ورسم الطريق الخير الذي يلتزمه السالك فيما بينه وبين الآخرين.

وأجمع نص استوعب هذا كلـه ما جاء على لسان الحسن بن علي حين سألـه والده عن أشياء من المروءة مثل السداد، والشرف، والرأفة، والسماح، والإخاء، والغنيمة، والحلم[2]، والغنى، والفقر، والمتعة، والجرأة، والكلفة، والمجد، والسناء، والحزم، والعقل، كما قدم إليه استفسارات عن اللوم، والشح، والجبن، والذل، والعي، والخرق، والسفه، والغفلة، والحمق.

وقد استوعبت الأسئلة ما يمكن أن تتصوره العقول في كل زمن من الفضائل والآفات، الأمر الذي يجعلها ذات أهمية في ذاتها؛ نظرًا لسعتها وشمولها، وبالنظر إلى مغزاها التربوي؛ حيث يريد الأستاذ أن يطمئن على درجة استيعاب وحكمة

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

التلميذ.

ولا نغالي إذا قلنا: إن الإجابة على هذه الأسئلة اتسعت لتشمل كل ما يمت إلى الإنسان بصلة في داخله وخارجه، وقد حملت مضامين نفسية وأخلاقية وعرفانية، وطوفت في عمق الإنسان وظاهره وعلاقاته بالأفراد والجماعات والحكام فضلاً عن علاقته بربه، وأبرزت المهالك التي يجب تجنبها لمن أراد حياة فاضلة، وجاءت بألفاظ لها دلالات مادية وصرفتها إلى المعاني الأخلاقية والنفسية، كلفظة الغنيمة التي وجهها إلى التقوى، والزهادة والفقر التي عني بها الشره في كل شيء مما جعل صاحب هذه الإجابات فوق ذرا العلماء الأخلاقيين والحكماء الذوقيين.

(د) إنه بتتبعنا للأقوال الواردة على لسان التابعين وتابعيهم ممن سلكوا سبيل الزهد نجد أنهم تعلموا من الصحابة طريق المجاهدة النفسية والمكابدة، وطريقة النظر والتطلع إلى التحقيق بالفضائل، والبعد عن الرذائل على ما ظهر من أقوال محمد بن المنكدر الذي صرح بأنه كابد نفسه أربعين سنة حتى استقامت.

وعامر بن عبد الله بن الزبير الذي اشترى نفسه من الله بسبع ديات، ومحمد بن كعب القرظي الذي اهتم بالفقه في الدين والزهد في الدنيا والبصر بالعيوب.

بينما اهتم أبو حازم سلمة بن دينار، وزيد بن أسلم بمراقبة هوى النفس وميلها، أما مجاهد بن جبير فإنه قال: من أعز نفسه أذل دينه[1].

(١) نفس المرجع السابق.

وإن كنا نلحظ يقينًا أن هؤلاء الزهاد من الطبقة الثانية والثالثة انصرفوا إلى تحصيل العلم، ومجاهدة النفس دون الخوض في تشقيق المسائل النفسية على نحو ما فعل الصحابة.

ومرجع ذلك إلى أن السابقين إلى الإسلام ممن التفوا حول رسول اللـــه استوعبوا المسائل الدينية مسألة مسألة، ثم انصرفوا في أخريات حياتهم إلى النفس وتحليلها.

ومن هنا تفوق الصحابة على من دونهم في المجال العلمي والنفسي، وكانت مدرستهم هي صاحبة الفضل على غيرها في الميدانين، وسنـــزيد الأمر تفصيلاً عند حديثنا عن النفس في بحثها المستقل.

(هـــ) كما كان الخوف والرجاء، وكما كان الشكر والتواضع محل حديث الزهاد فإن الحب كذلك قد ذاقه مصعب وسالم مولى أبي حذيفة وعمير بن سعد، وابن عمر، وبالتالي: فلم تكن رياح الخوف والرهبة من الحساب والعقاب هي التي تلفح عواطف الزهاد وحدها وإنما رقرقت نسائم الحب والشوق قلوب كثير من الصحابة والتابعين وسندخر الحديث عن نـــزعة الحب إلى مكانها.

ثالثا: الخصائص الاصطلاحية والذوقية

بان لنا أن القواعد الأساسية للحركة الروحية قد تمهدت في تلك المدرسة سواء من الناحية العلمية أم ناحية الزهد وخصائصه في العبادة والنفس، ومما يزيد هذا الأمر تأكيدًا ويفصح عن أن الزهد لم يكن عمليًّا فقط؛ هو وجود بذور قوية للمصطلحات، والرمزية نطق بها أبوبكر في قولـــه الوحا الوحا.

وحث عبد اللـــه بن مسعود على العمل الصالح فاستخدم لـــه لفظ الكنـــز

المصون، وعبر عتبة بن غزوان عن تولي الدنيا وانقضائها بالصبابة وهي البقية الباقية من المطر، وشبه سلمان الفارسي طرفة الإيمان بسرعة الدابة، ونبه أبو ذر الغفاري على التزود بما يصلحنا في السفر إلى يوم القيامة مصرحًا بلفظة السفر.

وكان لأبي بكر ورد، ولعمر ورد، ولكل صاحبي ورد، مما يدل دلالة بينة على أن اللغة الصوفية وإشاراته بذرت على أرض مدرسة الحجاز منذ الصدر الأول للإسلام، كما أن الأصول المنهجية الذوقية ألمح إليها عمر حين صرح بحقائق الإيمان، واهتم علي بن أبي طالب بالبصيرة والمعاينة والحكمة، وكانت الحكمة أيضا أقرب إلى فم أبي حازم، كما أخبر عبد الرحمن بن زيد(١).

وكذلك صلحت عبارة أبي بكر حين مرض وأشير عليه بالذهاب إلى الطبيب فاستسلم للـــه قائلا: فعال لما يريد أن تكون منبعًا لفكرة الفناء، يضاف إلى ذلك أقوال ابن المسيب، وعروة بن الزبير، وعامر بن عبد اللـــه بن الزبير، في الاستغناء باللـــه وحده، وكلها تمهد بحق للفناء الإرادي، ولولا خوف التكرار لانفراد هذه المسائل بفصول مستقلة لذكرنا أقوالهم في هذه الأذواق بتفصيلها، ولكننا اقتصرنا على مجرد التلميح الذي يخدم فكرتنا الرئيسية هنا وهي أن حركة الزهد عامة، ومدرسة الحجاز بصفة خاصة هي الأساس الذي بذرت في ساحاته كل الأصول والأذواق التي توسع فيها الصوفية مؤخرًا(٢)، وسنتحقق من صدق هذه النتيجة كلما أمعنا في دراستنا لمدارس الزهد.

---

(١) حلـــية الأولياء ج١: ٣٤: ٣٦: ٥١: ٧٦: ٧٨: ٨٠: ١٣٥: ١٥٧: ١٦٥: ١٧١: ١٨١: ٣٠٣: ٣٠٦ ج٢: ١٧٣: ١٧٨ : ١٦٦ : ٢٣٢.

(٢) نفسه.

الفصـــل الثاني

مدراس العراق

تمهيد

يهمـــنا كدارسين لتلك المدرسة من زاوية الحياة الروحية أن نراعي جوانب ثلاثـــة: **أولهـــا:** أنها تقع في الجزء الجنوبي من وادي دجلة والفرات، وهما النهران اللذان خصبا أرضه وزادا ثراءه، وكانا سببًا في انتشار العمران على ضفافهما منذ أقـــدم العصور، كما جذبا إلى واديهما قبائل عربية من بكر وربيعة، وقامت فيه إمارة المناذرة في الحيرة.

وثانـــيها: أنـــه قد وجدت العرب فيه بعد أن تم فتحه في صدر خلافة عمر حضـــارات واتجاهات دينية متعددة، إذ هو بلد البابليين والآشوريين والكلدانيين، والـــذي خضـــع كولاية فارسية لما تخضع لـــه بلاد هذه الإمبراطورية من أديان وفلســـفات، وكان للسريانيين مدارس منتشرة على أرضه يدرسون فيها الآداب اليونانية.

كمـــا وجدت المدارس والمذاهب المسيحية التي تتجادل في كثير من العقائد كمـــا جاء في أخبار وقعة عين التمر التي فتحها خالد بن الوليد، وتغلب على من فيها من العرب والعجم، فوجد في معبدهم أربعين غلامًا يتعلمون الإنجيل عليهم بـــاب مغلـــق فكسروه عليهم[1] ومن بينهم أبو زياد مولى ثقيف، ونصير، والد موسى بن نصير (القائد المشهور)، وسيرين والد محمد بن سيرين.

ثالـــثها: ولـلـــثراء وتعدد الحضارات والثقافات كانت العراق قبل غيرها من البلاد الإسلامية مبعث الفرق والصراعات المذهبية.

---

(١) النجار: الخلفاء الراشدون ٨٣-٨٤.

فعلينا ضرورة أن نضع في اعتبارنا هذه الجوانب الثلاثة؛ لكي نتبين آثارها على الحركة العلمية ومنهجها في تلك المدرسة، وعلى حركة الزهد وخصائصها التي قامت فيها بصورة أوسع من أي بلد أخرى، ونحن على يقين من أن الترف والثراء والاتجاهات الدينية والفلسفية لابد أن تترك أثرا ولو انعكاسًا شرطيًّا؛ أي رد فعل لها.

وفي العصر الذي نتحدث عنه والذي ضم الزهاد كانت البصرة والكوفة هما الحاضرتان اللتان ولدت عليهما أعظم مدرستين بعد مكة والمدينة ولذا سنجعلهما موضع الحديث.

المدرســـة الأولى

البصرة ومكانتها العلمية

لم تظهـــر هذه البلدة على الخريطة إلا بعد أن فتح المسلمون العراق وبنوها أولا من القصب عام (١٤هـــ)، ثم باللبن عام (١٦هـــ) حتى تم البناء عام (١٧ هـــ)[١]، وقد سكنها منذ البداية أكثرية عربية بدوية من ربيعة ومضر وقليل من الـــيمن، وأقلية فارسية من التجار والحرفيين، وبحكم قربها من ميناء الأبلة صارت مركزًا للتجارة بين أوربا والعراق والعجم والهند، وتتفرق منها القوافل إلى المدن الجليلة في آسيا[٢].

ولابد أن يكون لهذه الرحلات الشاسعة، ولهذا الامتزاج السكاني آثاره على تكويـــن وتشكيل الحياة العقلية والعلمية والروحية في البصرة،فالعرب حملوا معهم الديـــن والعلـــوم المتصلة به من تفسير وحديث وفقه واللغة العربية وآدابها، ولأن معظمهـــم من أصل بدوي فلم يتطرق التحريف إلى اللغة التي قدمت للفارسيين ســـليمة، وأقـــبلوا علـــيها يتعـــلمونها حبًا في فهم القرآن، أو لتولي الإدارة، أو للتخاطب.

وتلقـــى تلاميذ هذه المدرسة العلوم الإسلامية والعربية من مصدرين أحدهما محلي في البصرة، والآخر عن طريق مدرسة المدينة.

أما المحلي فكان على يد أبو موسى الأشعري الذي أوفده عمر إليهم ليعلمهم القـــراءة والأحكام والأقضية[٣]، وهي العلوم التي برع فيها هذا الصحابي، كما

(١)ياقوت معجم البلدان ح٢: ١٩٢-١٩٣، ١٩٤-٢٠٠.

(٢) الخانجي منجم العمران ج٢: ١٣٣-١٣٤، وعبد المؤمن: مراصد الاطلاع ج٢ :١٥٧ .والمسعودي مروج الذهب ج١، ٥٣٢.

(٣) أبونعيم: في الحلية ج١: ٢٥٦،٢٥٨.

نـــزلها أنس بن مالك، وأقام بها حتى سنة (٩٢هـــ) وكان آخر من مات فيها من الصحابة، ولـــه دوره هو الآخر في نشر العلوم الدينية، وأيضا نـــزح إليها الحسن البصري الذي ولد بالمدينة عام (٢٢هـــ) ووجد بالبصرة زمن معركة الجمل (٣٦هـــ).

وكذلك عاش محمد بن سيرين بالمدينة، وتعلم بها ثم رحل إلى البصرة، وظل بها حتى توفي هو والحسن البصري معًا في عام واحد (١١٠هـــ).

أمـــا الطريق الثاني، فكان يتم بواسطة رحيل طلاب العلم إلى المدينة ليأخذوا من علمائها ثم يعودوا إلى مواطنيهم فينشروا ما تعلموه، وسواء أكان التعليم محليًّا أم سياحيًّا فإن المدينة هي صاحبة هذا الفضل على تلاميذ البصرة، وعلماؤها هم الذين أضاءوا عقول البصريين بالهداية أولاً وبالعلم ثانيًّا.

أمـــا دور المؤثرات الموروثة التي أشرنا إليها، وعمل القلة الفارسية التي امتزجت بالعـــرب في البصرة فكان مقصورًا على ما لديهم من المنطق وطرائق التفكير إلى الســـاحات العلمية، ومع هذا فإنه يمكن القول بأن جميع المظاهر والعلوم خضعت لمـــيزان الإســـلام وأحكامـــه، واتسمت الحياة بالطابع الديني الجديد، وشقت موضـــوعات العلوم ومسائلها طريقًا مغايرًا لما كانت عليه من قبل حيث توارت الفلسفات والصراعات الدينية غير الإسلامية، وحلت محلها علوم الفاتحين ولغتهم خصوصًا في بدايات الفتح، وقبل أن يجد المغلوب في الفتن منفذًا يطل منه بعلومه وحـــنقه ودســـه، ويجد لدى الضعاف وحديثي العهد بالإسلام والموتورين آذانا صاغية لهرطقته.

المنهج والمذهب

لعل أهم ما تأثر به علماء هذه المدرسة عمن سبقهم هو الطريقة التي يعالجون بها العلم، وقد اتسمت بعلامات معينة:

منها الاهتمام بالتحليل والميل إلى الواقعية وعدم الإغراق في الخيال والتركيز على النقد، وقد أدخلوا هذه الطرق في كل العلوم حتى طبعوا عليها وصاروا كما قال ماسنيون: مفطورين على النقد لا يؤمنون إلا بالواقع، كلفوا بالمنطق في النحو، والواقع في الشعر، والنقد في الحديث[١].

وهذا يفسر لنا كيف كان الخليل بن أحمد (١٧٠هـ) يصحح القياس في النحو على أنه يمكن أن نؤكد أن الجديد هنا هو إدخال المنطق والقياس في معالجة مسائل العلوم كلها، أما التحليل والواقعية والنقد فإنها وجدت كما رأينا في مدرسة المدينة.

ونظرًا لوجود الجدل بين المذاهب المسيحية قبل الفتح فإن البصريين قد تعلموه واستخدموه في المحاجحة، وبه صارت البصرة تتفوق على الكوفة في المناظرات العلمية[٢]. منذ أن مصرتا حتى القرن السادس الهجري، ثم بدأ نجمها في الأفول حسبما ذكر الخانجي، وهو الذي أثر بلا شك في سير الفرق ونشأتها.

قال الخانجي أيضا: واشتهرت بأئمة المعتزلة لأن أهلها كانوا يجنحون إلى هذا المذهب[٣] وردد ماسنيون هذه المقولة فقرر أنهم كانوا على مذهب أهل السنة مع جنوح إلى المعتزلة القدرية.

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج٩: ٣٣٠.

(٢) الخانجي: منجم العمران ج٢: ١٣٤.

(٣) نفس المرجع السابق.

ويعني هذا اهتمامهم بالعقل مع النص، وسار وراءه كل من أحمد أمين، والدكتور محمد مصطفى حلمي، أما الدكتور الشيبي فقد حاول أن يربط بين المدرسة وبين الشيعة متلمسًا أوجه الشبه في التفكير والعاطفة، وأرى أن أحكام هؤلاء جميعًا جائرة وتفقد أهميتها لاعتبارات جديرة بالنظر:

من أهمها أن رجال الحديث والزهاد وهم الأكثرية الساحقة كانوا مخلصين للنزعة السنية واستعمال النص واحترام آثار الصحابة والتقدير الكامل لهم، وأيضا كان على هؤلاء الباحثين أن يحددوا حجم القدرية والمعتزلة خصوصا في القرن الأول والثاني وهما محل حديثنا ثم يصوبوا الحكم إلى المدرسة على وجه يتسم بالدقة الكمية، ولو أنهم فعلوا ذلك لكان منطوق الحكم هكذا مع جنوح أفراد قلائل جدًّا إلى المعتزلة والقدرية مثل هذا العدد الذي لا يتجاوز أصابع اليدين لا ينبغي أن نحكم به حكمًا مطلقًا على مدرسة قامت وسارت على المذهب السني، ومن أجل هذا فإننا سنقف وقفة تمحيص للمذهب في تلك المدرسة ليتضح اتجاهه، وينحسر عنه ما علق به.

يعتبر عمر بن الخطاب أول من وضع أساس التمسك بالسنة في السلوك والعقائد لسكان البصرة، وأسبق من أمر الأفراد والدولة معًا به، إذ قال لعتبة بن غزوان في رسالة الإذن ببنائها: الزموا السنة تلزمكم الدولة[1]، ولما تم البناء، ووصل أبو موسى الأشعري إليها أعلن عن مهمته على هذه الأرض قائلا: إن أمير المؤمنين عمر بعثني إليكم أعلمكم كتاب الله وسنة نبيكم ﷺ وأنظف لكم طرقكم[2].

والجملة الأخيرة رمز لتذليل الطريق وتنقيته من العوائق والسدود والشوائب

---

(١) الخلفاء الراشدون: ١٧٥-١٧٦.

(٢) حلية الأولياء ج١: ٢٥٧.

الموروثة عن ظلمة الحياة قبل الفتح ليتمهد السبيل أمام السالكين إلى الله سبحانه، وليضاء بنور الكتاب والسنة، وعندما قام الأستاذ بمهمته خير قيام، وأثمر تعليمه، واجتمع أمامه ثلاثمائة حافظ للقرآن أكد عليهم أن هذا القرآن كائن لكم أجرًا وكائن عليكم وزرًا فاتبعوا القرآن ولا يتبعنكم القرآن،فإن من اتبع القرآن هبط به على رياض الجنة، ومن تبعه زخ في قفاه فقذفه في النار(١).

وبهذا المنهج تمسك الزهاد وطالبوا كل مؤمن أن يعرض نفسه دائمًا على كتاب الله فإن وافق وإلا رجع وتاب وأن يأخذ سنة النبي ﷺ ويقتدي به في كل شئون الحياة معيشة وعبادة(٢)، ولا ينبغي للمؤمن أن يأخذ دينه من رأيه ولكن من قبل ربه(٣) حسبما صرح الحسن البصري، كما أنه استصعب الحياة، واستحالها بين من يترك السنة(٤).

وكان آخر ما قاله وهو على فراش الموت: اللهم إني قد شددت وضين راحلتي، وأخذت في أهبة سفري إلى محل القبر، وفرش العفو فلا تؤاخذني بما ينسبون إليَّ من بعدي، اللهم إني قد بلغت عن رسول الله، وفسرت من محكم كتابك ما قد صدقه حديث نبيك، ألا وإني خائف عمرا، ألا وإني خائف عمرا(٥).

أعلن عامر بن عبد قيس تشدده في التمسك بهذا المنهج كي يجد العبد حلاوة

---

(١)المصدر نفسه.

(٢)الجاحظ: البيان والتبيين ج٣: ٧٦-٧٧.

(٣)المصدر نفسه.

(٤)الحلية ج٢: ١٥٣، ١٥٥.

(٥)ابن عبد ربه العقد الفريد ج١: ٢٠٨.

ذلك سرورًا يوم القيامة[1]، وبلغ من حب السنة و رجالها لدى أيوب السختياني أن صرح أنه كلما مات واحد من رواتها كأنما سقط عضو من أعضائه[2]، وبهذا نوقن أن الزهاد اعتنقوا بصدق سبيل الكتاب والسنة نظريًا وعلميًا ومنهجًا يزنون به الأمور ومذهبًا يدينون بما جاء به.

استنكارهم للفرق والنزعات الخاصة

ترك العامل الثقافي القديم وما فيه من نزعات دينية وفلسفية، والعوامل السياسية التي خاضت بسببها البصرة كثيرًا من الحروب ابتداء من الجمل (٣٦ هـ)، إلى استيلاء الحجاج عليها (٧٢هـ) إلى ثورة الجارود (٧٧هـ) إلى خضوعها لابن المهلب(١٠١هـ)، إلى غير ذلك من الحروب المستمرة آثارًا على طبيعة المسائل التي تستدعي الضرورة معالجتها كالتفكير في المتصارعين أيهما مخطئ وأيهما مصيب.؟ وما حكم مرتكب الكبيرة؟ إلى آخره.

ولما لسكان هذه المدرسة من ظروف حضارية وثقافية خاصة فإنه قد اختلف بعضهم عن غيره من المدارس في طريقة العلاج لهذه المسائل، فبينما علماء مكة والمدينة يحافظون على المنهج السني لا يحيدون عنه إذ بنفر من مدرسة البصرة يعدلون إلى العقل ويحتكمون إليه، ويستعملون حججه وبراهينه الجدلية والقياسية في الاستدلال على ما يثار من مسائل، وبجانب هذا فإن هذه الأحداث تركت آثارا عاطفية في نفوس البعض فراح يمدح من يحب، ويذم من يبغض، وباختصار تحكمت العوامل السياسية والطبيعة السكانية في منهج العلم وموضوعاته وعواطف المشتغلين به حتى نشأت الفرق والاتجاهات السياسية.

ومن هنا ولوجود بعض العلماء ممن تبنى المذاهب العقلية بين سكان البصرة،

---

(١) الحلية ج٢: ٩٣.

(٢) نفسه ج٣: ٩.

ولاختلاف ميول العواطف ذهب الخانجي وماسنيون ومن لف لفه من الباحثين الإسلاميين إلى اتهام عموم البصرة بالجنوح إلى الفرق الكلامية أو المذاهب السياسية مع المبالغة في ذلك.

ويهمنا الآن أن نبين موقف الزهاد من الاتجاهات السياسية التي كانت أصلاً للفرق ثم نبين موقفهم من القدرية والمعتزلة.

أولا: رفض العثمانية والشيعية السياسية

قال الأصمعي مبينًا اختلاف الميول في الولايات الإسلامية باختلاف الفئات المتصارعة على الحكم: البصرة كلها عثمانية، والكوفة كلها علوية، والشام كلها أموية والجزيرة خارجية، والحجاز سنية[1] ويعلل عثمانية البصرة بقتال عليٍّ لها يوم الجمل، واضطرب الدكتور الشيبي فمرة يقرر أنه لا يستطيع أحد أن ينكر عثمانية البصرة وسنيتها الغالبة[2] وأخرى يقول: إنها شيعية، أو إن الصلة بين الزهد فيها والشيعة واضحة لأن الحسن البصري تربى في بيت النبوة، وأسلوبه في التحليل والمواعظ شبيه إلى حد كبير بالإمام عليٍّ[3] ولدحض الفكرتين معا على وجه العموم وعند الزهاد خاصة نسوق ما يلي:

(أ) الحق أن الأصمعي جانبه الصواب في اتهام البصرة بأنها عثمانية للسبب المذكور، إذ هناك من الأحداث ما يجعل هذا الرأي متهافتًا، لأنهم بايعوا حارثة بن قدامة من قبل الإمام عليّ برضا و لم يتحرك واحد منهم لنجدة عبد الله بن عامر عامل عثمان، وكيف ينصرون عامله وقد اشتركوا في دمه، أو كيف يكونون من حزبه وقد حاصروه؟ وثم سبب ثان يتلخص في

---

(١) العقد الفريد ج٣: ٢٥٥.

(٢) الصلة بين التصوف والتشيع ٢٨٦-٢٩١.

(٣) المصدر نفسه.

أهم لم يجمعوا على قتال علي في صف عائشة ومن معها ، لأنهم كانوا فرقا ثلاثـــة: واحدة معها، وأخرى مع على، وثالثة اعتزلت، ومن ناحية ثالثة فإن طلحة والزبير لم يكن في نيتهما التوجه إلى البصرة لولا إلحاح عبد اللـــه بن عامر، ولما لـــه فيها من أياد، ولو كانوا واثقين من عثمانيتها ما ترددوا في الذهاب إليها، ومع ما لعبد اللـــه هذا من صنائع وعدد فإن البصريين أجبروا على طاعة الزبير وطلحة بعدما رأوهما يمثلون بعثمان بن حنيف صاحب بيت المال ويقتلون خمسين أسيرًا من حراسه[1].

وأخيرًا فلو كانت مخلصة في عثمانيتها، لانضمت إلى الأمويين، ولكنها ظلت بعيدة عن حكمهم حتى عام (٧٢هـ) حين ضمها الحجاج بقوة السيف، وبالتالي فإن القول بأنها عثمانية كلها أمر مبالغ فيه، وأنها لم تكن جادة في الولاء للعثمانية السياسية، أما شخص عثمان فكان محبوبًا من الجميع.

(ب) والبصرة ليست شيعية بالمعنى السياسي وإلا لما قال الإمام عليّ: يا بقايا ثمود يا أتباع البهيمة، يا جند المرأة، رغا فاتبعتم، وعقر فانهزمتم.

ويصـــف ديـــنهم قائلاً: دينكم نفاق، وأحلامكم رقاق، وماؤكم زعاق[2]، وفكـــرة الشبه بين الحسن البصري وبين الإمام علي، أو تربيته في بيت النبوة التي بنى عليهما الشيبي وأضرابه شيعية البصرة أوْهَى ما تكون، لأن السيدة عائشة مع ما لها في بيت النبوة حاربت الإمام عليا، أي إن التربية أو التواجد في بيت لا يعني التشيع لـــه على كل الظروف والأحداث.

---

(١)المسعودي مروج الذهب ج١: ٥٦٣: ٥٦٤.

(٢)معجم البلدان: ج ٢، ٢٠١ : ٢٠٢.

ولـــيس يشبه الحسن البصري عليا فقط بل إن قتادة شبهه بعمر في الرأي(١)، وأيضا ساق الجاحظ نصًّا في الزهد نسبه لمعاوية ثم علق عليه بأنه يشبه كلام علي وأســـلوبه ومســـلكه في الزهد والعبادة(٢)، فإذا أخذنا بقاعدة الشبه لحكمنا على خصـــم علي السياسي لا الذاتي بأنه شيعيٌ ،على أن من بين البصريين من أفصح عـــن عدائه لعلي قائلا: كيف أحب رجلاً قتل من قومي من لدن كانت الشمس هكذا إلى أن صارت هكذا ثلاثين ألفًا....(٣).

فقـــد بـــان أن البصرة ليست عثمانية أو شيعية بالمعنى السياسي، و لم تغلب عليها نـــزعة من هاتين، وإنما سادها تياران:

التيار الأول

تـــيار مزاجي متقلب يبغي الفتن، ويكيد للإسلام والمسلمين وينشد الواقعية، ويزكي الخلاف أنى وجده، ولعل هؤلاء من الفارسيين الذين دخلوا الإسلام و لم يخلصـــوا لأهلـــه، و لم يغب عن أذهانهم ماضيهم و لم تبدد أمام أعينهم ظلمات الضـــلال فظلوا يغمضونها حتى لا يبصروا نور الهدى ، ثم هم يدبرون في الخفاء والظـــلام، أو مـــن القبائل العربية التي تبغي السيطرة، وتميل إلى الشغب والقنص والحرب كربيعة التي قطنتها وقالوا عنها ربيعة هي رأس كل فتنة(٤).

وأمـــثال هؤلاء من العرب وهؤلاء من الفرس هم القلة العفنة التي وقع عليها ذم الذامين للبصرة ومن فيها، كقول حذيفة: أهل البصرة لا يفتحون باب هدى،

(١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج٧: ١١٧.
(٢) انظر النص في البيان والتبيين ج٢: ٤٥-٤٦ وأولـــه (أيها الناس إنا قد أصبحنا في دهر عنود) إلخ.
(٣)العقد الفريد ج٣: ٢٥٦.
(٤) نفسه.

ولا يغلقون باب ضلالة[1].

ووصفها الحجاج بأنها عجوز بخراء أوتيت من كل حلى وزينة وهو تيار عكر يأتيه الماء فيغيره ويفسده كما قال أبو العباس[2].

أما التيار الثاني: فيتصف بالصدق والإخلاص، والعفة والبعد عن مواطن الفتن ومنابع الخلاف، وهو وفي للمنهج السني وللصحابة جميعًا، وإلى هؤلاء يتوجه مدح ابن أبي ليلى للبصرة إذ يقول: ما رأيت بلدا أبكر إلى ذكر الله من أهل البصرة[3]، ويقول زياد بن أبيه: لو ضللت البصرة لجعلت الكوفة لمن دلني عليها[4].

وعلى وجه اليقين يجب أن نعتبر الزهاد من بين عذبات هذا التيار حيث اعترف الدكتور الشيبي نفسه بأنهم لم يميلوا إلى تبني المذاهب العاطفية[5]، وكانوا ينكرون بكل جرأة الخلاف بين الصحابة[6]، ويبذلون الحب للجميع.

ولقد عبر عن هذه النزعة أحد زهادهم وهو الحسن البصري أصرح تعبير وأشجعه حين سئل عن الفتن فقال: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء فقال رجل من أهل الشام: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟ فغضب وقال بيده فخطر بها ثم قال: ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ولا مع أمير المؤمنين[7] وهو تحدّ سافر

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) معجم البلدان ج٢ : ٢٠٣.

(٤) العقد الفريد ج٢: ٢٥٦.

(٥) الصلة بين التصوف والتشيع: ٢٨٥.

(٦) خطط الكوفة :١٤.

(٧) طبقات ابن سعد ج٧: ١١٩.

وجريء حقا.

وإذا رفــض أن يكون هنا أو هناك فهو رفض سياسي، لأنه مع كل صحابي بصــفة الصــحبة، كمــا وضح من ثنائه عليهم في لبسهم ، وسمتهم، وهديهم، وصــدقهم، وزهدهم، وجهادهم، وبذلهم، وأخلاقهم،وانقيادهم لله، واجتهادهم في العبادة حسبما ساق في نص طويل[1]، وتقديره للصحابة هو وجميع الزهاد إذا استثنينا عمــرو بن عبيد تقديرًا ليس عاطفيًّا فحسب وإنما هو منهجي للاقتداء والتأسي حسبما ندرس ونفهم حياة محمد بن واسع، ومالك بن دينار وابن عون، وغيرهــم من زهاد البصرة الذين أغلقوا كل فتنة وضلالة، وفتحوا أبواب الهدى واستلهموها من الكتاب والسنة، والتأسي بآثار الصحابة.

وهــو المنهج أو النــزعة التي تتمشى مع مدح اللــه للصحابة في كتابة إذ يقــول ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ ﴾[الفتح:٢٩]. ومع ما سيق في مــدح المهاجــرين والأنصار كما أخبر الرسول صلوات اللــه عليه أن الفتح حلــيف أصحابه وحليف من رآهم[2]، وقال: «**النجوم أمنة للسماء فإذا ذهبت الــنجوم أتــى الســماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون**»[3].

ولا يدخــل النار من شهد بدر والحديبية وبيعة الشجرة[4] ويقول: «**لا تمس النار مسلمًا رآني أو رأى من رآني**» ونهى النبي عن سب صحابته فقال: «**لا تسبوا**

(١) ارجع إلى الحلية ج٢: ١٥٠.
(٢) التاج عن البخاري ومسلم.
(٣) مسلم في فضل الصحابة
(٤) التاج ج٣: ١٠٥ عن مسلم والترمذي وأبي داود بسند حسن.

أحـــدًا مـــن أصـــحابي فإن أحدكم لو أنفق مثل أحد ذهبًا ما أدرك مد أحدهم أو نصيفه»[1].

ثانيا: التصدي للقدرية والمعتزلة

إن مشـــكلة الحرية الإنسانية وأفعال العباد أمر شغل باب المتدينين والمفكرين في كـــل زمـــان، وتساءل الجميع هل ما نفعلـــه بإرادة حرة مختارة أو مكتوب علينا؟

والملاحـــظ أن هـــذه المشكلة جدت في المجتمع الإسلامي منذ بدء الدعوة، وعرضت على الرسول ﷺ، وبدت إجاباته عنها هادئة وبيانية عندما كان التساؤل مـــن الكفار ، أو أخذ طابع الفردية بين المسلمين، مثلما خاصمت قريش رسول اللـــه في القدر فنـــزل ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٤٩].

وحدثنا عمران بن حصين أنه قيل لرسول اللـــه ﷺ: أعُلِمَ أهل الجنة من أهل النار؟ قال: نعم: قيل : ففيم يعمل العاملون؟ قال: «**كل ميسر لما خلق لـــه**»[2]، وجاءت أحاديث الرسول في هذا الضدد البياني تفرض ضرورة الإيمان بالقدر وأنه مـــن عند اللـــه كله: خيره وشره ، حلوه ومره، وأن كل شيء كتب في كتاب فوق العرش[3][4]، وكل شيء بقضاء حتى العجز والكسل[5]، وجف القلم بما هو كـــائن وعـــلى مـــا علم الله[6]، وليس فيما يستقبل الإنسان من نفسه[7]، وقال

---

(١) رواه الأربعة.
(٢) التاج ج١: ٣٨رواه مسلم والترمذي.
(٣) نفسه ج١: ٣٨ رواه الأربعة.
(٤) نفسه ج١: ٣٦-٣٧.
(٥)التاج ج١: ٣٨ رواه الشيخان ومالك.
(٦) نفسه ج٥: ١٩٣ الترمذي بسند حسن.
(٧) نفسه: ج٥ : ١٩٠ رواه مسلم والترمذي.

سبحانه ﴿لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا﴾ [البقرة: ٢٦٤]

كان هذا هو البيان الهادئ، ولما وجد النبي تلك المشكلة أخذت طابعًا جماعيًا، وصارت موضع الجدل بين الصحابة، وخرج عليهم وهم يتنازعون في القدر «غضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فقئ في عينيه الرمان، فقال: «**بهذا أمرتم؟ أم بهذا أرسلت لكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه**»(١).

ولعن الرسول المكذب بالقدر والتارك للسنة(٢) وإنما غضب وعزم ولعن لأن المشكلة في نظره فوق تناول العقل ومداركه، ويكفي أن يعلم أن ما يفعله أمر قدره الله وأراده، وأن للعبد فيه كسبًا قال تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة:١٤١]

﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة:٢٨١].

أما ما وراء الكسب من علم وإرادة وقدرة واختيار، وصلة ما عند الإنسان بما هو من خصوصية الله فمازلنا نجهل طريق القطع بحقيقة ذلك.

ويمكن أن تكون الآيات التي أمرت الإنسان ونهته، وطالبته بالتفكر والتدبر والاعتبار والنظر، ثم الإيمان واختيار سبيل الهداية دالة على أن للعبد وراء الكسب شيئًا من الحرية التي لا تتصادم باختيارها مع مراد الله سبحانه، ولا تنسب الفعل ابتداء إلى قوى الإنسان وتفكيره وتنفيذه، بل الله سبحانه قدر الأشياء أزلاً وعلم وقوعها في أوقاتها وكيفياتها، وهو عدل يتصرف ويفعل ما يشاء.

---

(١) نفسه ج٥ : ١٩٤ رواه الترمذي بسند غريب ولكنه مؤيد بكثير من الصحاح.

(٢)نفسه ج ٥ : ١٩٤ رواه الترمذي والحاكم بسند صحيح.

وعلى هذا تظاهرت الأدلة من الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وأهل الحل والعقد[١]، وبه أجاب ابن عمر حين سأله يحيى بن يعمر القاضي البصري المروزي الذي نفي في حياة الحجاج من البصرة إلى خراسان.

وكان معه حميد بن عبد الرحمن الحميري: واستفتاه في أمر جماعة ظهرت قبلهم يقولون: إن الأمر أنف[٢] وتبرأ منهم ابن عمر ونصل من خلال هذا العرض إلى نتائج أهمها أن مشكلة القدر قد عرفت في الحجاز زمن رسول ﷺ، وانتشرت بعد انتقاله في خراسان والشام والبصرة، وأن الصحابة سئلوا عنها في قلب الجزيرة وخارجها وجاءت إجاباتهم موافقة لما جاء في الكتاب والسنة وإن استعملوا منهج الجدل الحسن في إقناع نفاة القدر.

وكان من أبرز الذين استخدموه علي بن أبي طالب حينما سئل: ما تقول في القدر[٣] فظل ينقل السائل من نقطة إلى أخرى، ومن تقسيم إلى تقسيم حتى أقنعه بإثبات القدر، كما استعمله أبو موسى الأشعري بصورة أدنى في إقناعه لعمرو بن العاص[٤].

وهذا كله يعني أن المشكلة بدأت في الحجاز قبل أن تبنى البصرة، وأنها شاعت في البلاد المفتوحة كلها قبل أن تتركز بصورة مذهبية في العراق، وإثارتها في النفس أدنى إلى بديهة العقل منها إلى تأثير المذاهب والفلسفات، إذ من الطبيعي عند من لديه صبابة من عقل أن يتساءل عن هذا الأمر، وأن تدور في نفسه المشكلة، وأيضا فإن مدرسة المدينة والصحابة عامة وعلي خاصة من أسبق

(١) انظر مسلم شرح النووي ج١: ١٣٠-١٣١ والملل والنحل للشهرستاني ج١: ٤٧: ٤٩.
(٢) مسلم ج١: ١٤٨.
(٣) العقد الفريد: ج١: ٢٠٥-٢٠٦.
(٤) الشهرستاني الملل والنحل ج١: ٨٥-٨٦.

الذين استخدموا منهج الجدل.

ويترتب على تلكم النتائج عدم صحة ما ذهب إليه ابن نباتة في سرح العيون من أن أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيًا فأسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهني (٨٠ هـ) وغيلان الدمشقي، وعدم صحة ما ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال من أن معبدًا تابعي صدوق ولكنه سن سنة سيئة، فكان أول من تكلم في القدر، لأن الفكرة كما رأينا عرضت قبل معبد وغيلان، بل وقبل بناء البصرة وفتح العراق، وبالتالي فإطلاق الأولية الدال على أن البصرة هي أول البلاد الإسلامية تفكيرًا في هذه المشكلة وإثارة لها غير صحيح، اللهم إلا أن يراد بها الأولية النسبية التي تتحدث عن أن معبدًا هو أول من أثارها في البصرة بالذات بصرف النظر عن البلاد الأخرى، أو يراد بها أنها أولية مذهبية فلا تتعارض مع من سبقه في التساؤل والتفكير المجرد حول القدر ممن لم يجعل المسألة مذهبًا يدافع عنه ويتبناه.

وإذا صرفنا الأولية إلى السبق المذهبي صحت عبارة ابن نباتة والذهبي،لأن معبدًا هو الذي أخرج القول بالقدر من مجرد فكرة تراود بعض الأذهان إلى موضوع لفرقة تسمت بالقدرية لأول مرة، وادعت أن الله سبحانه لم يكتب الأفعال قبل وجودها،و لم يعلمها بعلم سابق، و لم يقدرها قبل حدوثها، بل الإنسان له قدرة على أفعاله، والله هو الذي أقدره على ذلك.

ولا يجوز أن يضاف إلى الله الشر والظلم،كما لا يجوز أيضا أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، وفصلت القدرية الثانية بين الخير والشر فنسبت الخير إلى قدر الله والشر إلى العبد فأشبهوا المجوس(١)، ولذا صرف علماء الحديث ومترجمو الأبواب قول رسول الله ﷺ «**القدرية مجوس هذه الأمة فلا تعودوهم**

(١) الملل والنحل ج١: ٥١.

وإن ماتوا فلا تشهدوهم»[1] إلى هؤلاء، والأولى أشد لنسبة الخير والشر معًا إلى قدرة العبد.

وانفصل واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصري وكون مدرسة الاعتزال التي أخذت من القدرية القول بنفي القدر، ومن الجبرية نفي الصفات، ومن الخوارج الطعن في الصحابة، وأضاف فكرة التحسين والتقبيح العقليين[2]، فكانت تلفيقًا من فرق سبقتها، وليس هذا مقصدي بل ما أحب أن أصل إليه مما يترتب على ما سبق من عرض لفكرة القدر هو أن مقاطعة واصل لأستاذه في الإجابة فوق أنها مخلة بآداب تلقي العلم ومراعاة حق الأستاذ فهي تدل على أن واصل قد بيت الخلاف مع الأستاذ، وأن صدرهُ كان يمتلئ حنقًا على الصحابة، وأن ذهنه مشحون بأفكار القدرية والجبرية، وربما كان يتحين الفرص للإعلان عما يجول بنفسه حتى كانت مسألة مرتكب الكبيرة التي تفجرت بسببها أفكاره المكتومة، واندلع ما كان يعتمل في عقله خصوصًا، إذ لا يعقل أن يكون مجرد خلاف في مسألة بعينها مهما كانت درجتها بين الأصول يجر إلى قطيعة، ويسبب في تكوين فرقة تقرر ما تراه في لحظة واحدة إلا إذا كانت موضوعات الخلاف كامنة في ذهن واصل قبل ذلك، وقد دبر الأمر مسبقًا.

وقد رأينا أن الذهبي وابن نباتة اعتبرا القول بنفي القدر بدعة، وإلى هذا ذهب السمعاني في الأنساب، والشهرستاني في الملل والنحل، وأرجع الشاطبي وقوع هذه البدع إلى الجهل بمقاصد الشريعة إما لاتباع الهوى، أو لعدم القدرة على فهم كتاب الله علي وجهه لضعف في لسان الداخلين في الإسلام حديثًا، وعند الموالي بصفة خاصة.

---

(١) مسلم بشرح النووي ج١: ١٣٠-١٣١ والتاج ج١ : ٤٠ رواه أبو داود بإسناد حسن.

(٢) الشهرستاني الملل والنحل ج١: ٥٢-٥٣.

وقد تنشأ البدعة من التخرص على المعاني بالظن من غير تثبيت، أو من أخذها بالنظر الأول ولا يكون ذلك من راسخ في العلم[1]، وتأكيدًا على بدعيتها فإن الرسول حذر منها وذم أهلها قائلا: «**في أمتي خسف ومسخ، أو قذف في أهل القدر**» ويقول: «**صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية**»[2].

وأود القول بأني لم أخرج عن الموضوع حين تعرضت إلى القدر وما دار حوله إثباتًا ونفيًا لأننا كما يعلم أرباب هذا العلم لم نخض في الفرق التي تبنت القول بنفيه إلا بقدر محدود، كما أننا أوجزنا آراء المثبتين لوجهة النظر الإسلامية، وهو عرض ضروري في جانب النظرتين يخدمنا حينما نأتي إلى آراء الزهاد من وجوه:

منها أنه عندما تتضح الوجهة الإسلامية وما ابتدع فيها يستطيع الباحث أن يحكم على آراء الزهاد حكمًا دقيقًا، ويصير في مقدور الدارسين-وقد وضع أمام أيديهم الوجهتين- أن يقرروا سلامة حكمنا على موضوع الدراسة هنا وموقف الزهاد منه، وأيضا لما كنا نتحدث عن مدرسة اقمت في جملتها أنها تميل أو تجنح إلى القدرية والمعتزلة فلكي يستبين منهج الزهاد على وجه جدي ورائق بين هذه التيارات الفكرية

فلا بأس إذن أن نتطرق بقدر الضرورة إلى أفكارها الرئيسية أو أصولها المذهبية، ولا أدعي هذه العلل تبرئة للعرض وإنما هو بيان لضرورة البحث الذي يخلصنا من تهمة الاستطراد فيما ليس داخلاً ضمن إطار بحثنا.

---

(١) الشاطبي: الاعتصام: ج٢: ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٢٧، ١٢٨.

(٢) التاج: ج١: ٤٠ رواهما الترمذي بسندين صحيحين.

ولعلــه قد آن الأوان بعد ما استوفت الضرورة حقها كي نلم بموقف الزهاد من أفعال العباد والحرية الإنسانية،وكي تظهر عقيدهم في القدر وتصديهم لنفاته، فنتســاءل: هل أيدوا أقوال بعض مواطنيهم من القدرية والمعتزلة داخل البصرة أو وقفوا لهم بالمرصاد وتمسكوا بالمنهج السني والفطرة الإسلامية؟

إن الدارس لحياة وأقوال زهاد تلك المدرسة باستثناء عمر بن عبيد يرى أهم على وجه الإجماع قد وقفوا من آراء القدرية والمعتزلة موقفًا صارمًا وأهم حاربوا أفكــارهم وكــل مــن يتصل بهم حربًا لا هوادة فيها، وأعلنوا بصراحة وصدق تمسكهم بالسنة والأثر، وإحقاقًا لهذه النــزعة فقد تصدوا لجميع الأهواء، وتعففوا عــن الرأي مهما كان صاحبه زهدًا وورعًا، ونستشهد على تلك الحقائق ببعض النماذج من زهاد مدرستنا مبينين مواقف محددة.

أولا: إثبات القدر ومحاربة نفاته

حــول هــذه النقطة يحدثنا مطرف بن عبد اللــه بن الشخير (٨٧ أو ٩٥هــ) الذي كان يعظم العقل ومع هذا قال عن القدرية: إن ههنا قومًا يزعمون أهم إن شاءوا دخلوا الجنة وإن شاءوا دخلوا النار،ثم حلف مطرف باللــه ثلاثا ألا يدخل الجنة أبدًا إلا عبد شاء اللــه أن يدخلــه إياها عمدًا[١].

ولا يستطيع العبد إيصال الخير لنفسه ولو كان في يده اليمنى وقلبه في اليسرى إلا أن يكون اللــه هو الذي يضعه[٢]، وذكر القدر في مجلس الحسن البصري (١٠٠ هــ) فقال إن اللــه تعالى خلق الخلق للابتلاء لم يطيعوه بإكراه و لم يعصوه بغلبة،

---

(١) ارجع إلى وفيات الأعيان ج٤: ٢٩٩ وطبقات ابن سعد ج٧: ١٠٣- ١٠٧ والحلية ج ٢: ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٩.

(٢)نفسه..

ولم يمهلهم من الملك وهو القادر على ما أقدرهم عليه والمالك لما ملكهم إياه[١].

ولا ينبغي للقدرية عند محمد بن سرين (١١٠هـ) أن ينكروا أن اللـه علم من خلقه علمًا فكتبه عليهم[٢]، وأبلغ مثال عملي يقدمه الزهاد للقدرية هو ما فعله عامر بن عبد قيس العنبري حين كان يصلي فقالوا لـه النار قد وقعت قريبا من دارك قـال: دعوها فإنها مأمورة وأقبل على صلاته فأخذت النار- تزحف- فلما بلغت داره عدلت عنها[٣].

ومـع أنني لا أوافقه على عدم الأخذ بالأسباب على هذا الشكل إلا أنني أرى في عباراته ردًّا بالغًا على نفاة القدر، وأنظر في حالـه فأجده رقيقًا صاحب كشف ومطالعة تأتيه الهبات والكرامة من اللـه سبحانه، ولعلـه ترك السبب كشفًا لا عادة، وبالتالي فهو خاص بتلك الحادثة لا عامًّا في كل تصرفاته وسلوكه.

وشبيه بمثال ابن عبد قيس العمليّ ما ضربه محمد بن واسع (١٢٠هـ) حين جاءه رجل يستشفعه عند آخر في حاجة، فلما ذهب قال للمشفوع عنده: أتيتك في حاجـة رفعـتها إلى اللـه قبلك فإن يأذن اللـه في قضائها قضيتها وكنت محمودًا، وإن لم يأذن اللـه في قضائها لم تقضها وكنت معذورًا[٤].

فقـد حـارب الزهاد القدرية كما رأينا بالكلمة وبالمثال العملي عن خطة وقصد لا عن مصادفة، وهذا هو السر في أن ابن واسع قال ما قال أمام المشفوع مع أنه كان يكفي أن يسير في الحاجة فقط، ولكنه سار وأخذ بالسبب في المشي والطلب، وحتى لا يحمل سيره على خلق الشفاعة كما هو رأي القدرية أظهر أن

(١) العقد الفريد ج١: ٢٠٧.
(٢)نفسه ج١: ٢٠٥.
(٣)أبو نعيم في الحلية ج٢: ٩٢، ٣٥٤.
(٤) المصدر نفسه.

الفعـل للـــه يظهره على يد من يشاء ممن أخذوا بالأسباب وكسبها، وبالتالي فليس إثباهم للقدر وإيمانهم بأنه من اللـه ماحيًا للفعل بل هو مصحوب بالكسب حسبما يتفق تمامًا مع نظرة الإسلام.

ثانيا: الهجوم على المعتزلة

مع أن مقاومة القدرية هي في صميمها طعن لآراء المعتزلة لاتفاق الفرقتين في نفـي القدر إلا أنه لما انفردت المعتزلة بآراء أخرى، ولأن التضمين والاشتراك لا يفيد كثيرًا في العقائد التي يجب أن تعتمد على التصريح، لذا أفرد الزهاد كل فرقة وواجهوها على حدة إحقاقًا للحق، وإبطالاً للبدع والضلال.

وينبغي أن نعلم أولاً أن فكرة الاعتزال ندت عن مجلس الحسن البصري الذي يعتـبر بحـق شـيخ مدرسة البصرة عامة والزهاد خاصة،فلا عجب إذا ما كان الخلاف بينهما قائمًا في حياة البصري، ونظرًا لاستمرار الزهاد على المنهج السني ودفـاعهم عنه وإخلاصهم لـه فإننا نرى مالك بن دينار (١٣١هـ) يقول في دعائه: اللهم أنت أصلحت الصالحين فاجعلنا صالحين حتى نكون صالحين[1].

ونستنتج من هذا أن أفكار المعتزلة والبدعيين كانت تزعج الزهاد وتقلقهم، وأنهم لهذا كانوا في كل مناسبة يشيرون إلى معتقدهم، ويجابهون أعداءهم في كل تصرف كما رأينا في المسلك العملي، وكما نلحظ هنا في مناجاة ابن دينار حيث يثبت علم اللـه بالأشياء أزلاً في قوله: أنت أصلحت الصالحين، بينما تشير جملة فاجعلـنا من الصالحين إلى قدرة اللـه على الفعل وبالعلم والقدرة الإلهية نكون صالحين لا بعقولنا كما ترى المعتزلة في إسناد الصلاح للعقل.

وبـالغ يونس بن عبيد (١٣٨هـ) في ذم المعتزلة عندما حذر من لقاء عمرو

---

(١) حلية الأولياء ج٢ ٣٨١.

بن عبيد، ورأى أن العبد لو لقي اللـــه بالزنى والسرقة وشرب الخمر أحب على نفـــس يونس من أن يلقاه برأي عمرو وأصحابه، وأكد على أن فتنة المعتزلة أشد على هذه الأمة من فتنة الأزارقة الخارجية لزعم المعتزلة أن أصحاب رسول اللـــه ضـــلوا ولا تجـــوز شـــهادتهم، وتكذيبهم للشفاعة والحوض، وإنكارهم عذاب القبر[1].

ثالثا: البعد عن جميع أرباب الهوى

وقـــد وقف الزهاد من كل صاحب رأي أو هوى موقفا صارما، ونـــزهوا أفكـــارهم وألســـنتهم وأسماعهم عن أقوالهم، أما تطهير الأفكار فيعبر عنه الحسن حين يقول لزهاد مدرسته اتقوا هذه الأهواء المضلة البعيدة من اللـــه التي جماعها الضلالة وميعادها النار، من أصابها أضلته، ومن أصابته قتلته[2].

وحاول رجل من أرباب الأهواء أن يكلم أيوب السختياني (١٣١هـــ) ولو كـــلمة واحـــدة فقال له: لا ولا نصف كلمة[3]، وتعدى هذا البعد والنفور إلى شـــخص الإمام أبي حنيفة(١٥٠هـــ) مع ما لـــه من زهد وورع نظرا لقولـــه بالـــرأي ، فعندما أقدم على أيوب وأصحابه قال الزاهد: قوموا بنا لا يعدينا هذا بجربه[4].

كمـــا صانوا أسماعهم عن الأحاديث المشوبة بالهوى حسبما ناشد يونس بن عبيد إخوانه قائلا: لا يمكن أحدكم سمعه من أصحاب الأهواء[5].

---

(١) نفسه:ج٣ ٢٠: ٢١.

(٢)الحلية:ج٢: ١٤٥.

(٣) نفسه ج٣ : ٩، ١١.

(٤)نفسه .

(٥)نفسه ج٣: ٢١.

وفي هـــذه الأقوال يبرز منهج الصوفية النابع من الكتاب والسنة والمستمسك بظاهـــر النصوص بعيدًا عن رأي أو تدخل عقلي، ويظهر حرهم، السافر المنصب على فرق العصر وأهوائه، وكأنهم بحق يمثلون التيار المخلص لما جاء به الإسلام بلا تحويـــر، ويجعلون من أنفسهم في كل حركة أو قولة حماة ومدافعين عن النـــزعة الســـنية الصادقة، وقد وضعوا في خطة حربهم لأعدائهم أن يظهروا كل صاحب رأي أمام جمهور المسلمين وعامتهم مهما كانت شخصيته، وأن يصدوا الناس عنه ويـــنفروهم منه مطبقين ذلك على أنفسهم بكل دقة وتشدد، وأن يفصحوا عن سبيلهم وعقيدتهم ليقتضي بهم من أراد، وليعلموا الناس أنهم على المحجة البيضاء.

ومن أبرز خططهم أن ابتعدوا عن مناقشة ومجادلة أصحاب الفرق والأهواء، و لم يصـــنعوا مـــا صنعه علي حين حاجج القدري،ولعل السر في هذا البعد عن الجدال يرجع إلى اعتقادهم أن مجرد اللقاء بهم والتحدث معهم أو مجادلتهم مجاراة لأســـلوب الخصـــوم، وهو ما لا يحبه الزهاد، ولأنهم خشوا أن يكون اللقاء مع أربـــاب الأهـــواء مدعـــاة لغيرهم من الاجتماع بهم، وقد يكون ضعيفًا ينخدع بأحاديـــثهم، فســـنوا للزهاد وللجمهور سنة البعد عن مجالس هؤلاء، والإعراض عمن يخوض في الآيات برأيه أو يطعن على الصحابة بهواه.

وبجانـــب هـــذا فإن انشغالهم بالطاعة والعبادة والمجاهدة ورغبتهم في اعتزال الفتن السياسية والفكرية اعتزالاً إيجابيًا دفعهم إلى الانصراف عن طول اللجاج مع خصـــومهم حـــتى لا يعكروا صفو مسلكهم وصدق منهجهم بما لا يستحق إلا الدحـــض والحـــرب، واكتفوا في الهجوم عليهم بالصد عنهم والتحذير منهم مع شيء من كشف عوار مذهبهم لا يصل إلى حد الجدال الفكري الطويل.

رابعا: الزهاد ليسوا جبريين

بعد كل ما قلناه من إثباهم للقدر، ودحضهم لنفاته: القدرية والمعتزلة، وحربهم لأصحاب الأهواء يجب أن نعلم أنهم ليسوا جبريين،ولم يصرحوا بألفاظ الجبر أو التسخير، بل طالبوا ذواهم بالعمل والحذر والاجتهاد، وعدم الاحتماء بالقدر في ترك الأعمال، وأول من أكد على هذا الاتجاه مطرف بن عبد الله الذي حذر الناس من الإتيان بأعمال منهي عنها ، أو تؤدي إلى التهلكة بأن يلقي الإنسان نفسه من فوق البئر ويقول: قدر لي[1] لكن على العبد أن يكسب ويدبر ويحذر ويجتهد ويتقي فإن أصابه شيء علم أنه لم يصبه إلا ما كتب الله له[2].

ومع العلم بأن الله سبحانه كتب كل شيء عنده إلا أننا لا نعلم ما كتب وبالتالي فليس لنا أن نسلك أي سبيل ثم نقول هذا هو المكتوب، وعلينا أن ندرك أن الله لا يظلم عبدًا بأن يخرجه من الطاعة إلى المعصية، إن صدق العبد في لجوئه إلى الله، وإن كان من باب الكرم والقدرة إخراجه من المعصية إلى الهدى إن شاء الله.

وإلى هذا أشار الحسن البصري إذ يقول: فإن يأتمر العباد بطاعة الله لم يكن الله مثبطًا بل يزيدهم هدى إلى هداهم، وتقوى إلى تقواهم، وإن يأتمروا بمعصية كان الله قادرًا على صرفهم إن شاء وإن حال بينهم وبين المعصية فمن بعد إعذار وإنذار[3].

وما دام أمر القدر خفيًّا علينا فلا ينبغي للخلق أن يتخاصموا فيه فإن الله

---

(١) الحلية ج٢ : ٢٠٩

(٢) المصدر نفسه.

(٣) العقد الفريد ج١: ٢٠٧.

لا يسـألهم عـن قضائه وقدره وإنما يسألهم عن أعمالهم، فليصرفوا الأوقات في الأعمـال لا في الخـلاف فإن الاتجاه إلى التفرق حول مسائل القدر دليل نسيان الذنب ولو همتهم ذنوبهم ما اختصموا فيه(١) حسبما ذكر يونس بن عبيد.

ومثل هذه الآراء تجعل الزهاد من العاملين المتبعين للأمر، المجتنبين للمنهيات، المنصـرفين عـن خدعـة الاحتماء في القدر، وإن أيقنوا أن كل أفعالهم مكتوبة مقـدرة، وليسـت نابعة من قدرتهم الذاتية، وبكل ما سبق سلم منهجهم السني ومذهبهم المتفق معه.

الأسباب الخاصة لقيام الزهد البصري

إنه بجانب الأسباب العامة التي أدت إلى قيام الزهد الإسلامي والتي سبق بيانها توجـد دواعي خاصة لكل مدرسة تعجل بالزهد أو تقويه أو تصبغه بلون معين، وللبصـرة ظروفها المتميزة سواء بالنسبة إلى المزيج السكاني أم الطبيعة الجغرافية، وطبقًا لهذين العاملين فإنه يمكننا أن نحدد على وجه السرعة البواعث المباشرة التي أثرت على نـزعة الزهد في البصرة، والتي تنبعث من العامل السكاني والجغرافي معا.

فنرى أن خالد بن صفوان، وزياد بن أبيه وصفا البصرة بأنها يكثر بها العاج، والسـاج، والخـز، والديباج، والرطب والعنب والقصب والذهب، وتجري بها الأنهار(٢).

وقـد أدت تلـك الوفرة في الموارد الاقتصادية والثروات الطبيعية إلى انتشار الـرخاء حتى كانت خير بلاد اللـه للجائع والغريب والمفلس، أما الجائع فيأكل خـبز الأرز والصـحناءة فلا ينفق في شهر إلا درهمين، أما الغريب فيتزود بشق

---

(١) الحلية ج٣: ٢١

(٢) معجم البلدان ج٢: ٢٠٣، ٢٠١.

درهم، أما المحتاج فلا عليه غائلة[1] أن يأكل ويتاجر في كل ما تقع عليه يده من سلع مهما كانت.

ولم يستغل البصريون هذا الرخاء الاقتصادي استغلالاً يتحرزون به عن الشر وإنما ولدت فيهم الرفاهية والميل إلى الفساد، وجرفتهم إلى الانحراف الخلقي بصورة قلما وجدت في مجتمع إسلامي آخر آنذاك، وإن كنت أرى أنه يتمشى مع الحالة الاقتصادية التي صار عليها سريعًا، ومع الطبيعة السكانية التي لا تتسم بالتجانس والوحدة النوعية.

وأقوى دليل على صحة ما نقول هو حادثة اتهام المغيرة بن شعبة الذي كان واليًا عليها بعد عتبة بن غزوان بالزنى وعزله عنها مع ما له من فضل جعل عمر يوليه الكوفة بعدها ولو صح اتهامه ما ولاه فضلاً عن إقامة الحد عليه، وأيضا تحدث الحسن البصري عن وجود الشذوذ الجنسي بين أفرادها .

هذه الأسباب ذات الطبيعة الاقتصادية والديموجرافية استحثت كثيرًا من النفوس الغنية على نبذ هذه المظاهر والوقوف في وجه أربابها، والدعوة القوية إلى الاعتدال والاستقامة وعدم الغرور بفتن الدنيا وزينتها ابتداء من أبي موسى الأشعري الذي بين أن الدنيا أقبلت عليهم وعجلت لهم ولو عاينوا ما عدلوا وما ميلوا، ونبههم إلى أن الدينار والدرهم أهلكا من كان قبلكم وهما مهلكاكم[2] .

ثم هرم بن حيان الذي نادى فيهم: أخرجوا من قلوبكم حب الدنيا وأدخلوا في قلوبكم حب الآخرة[3]، وما ادخر الحسن البصري ومحمد بن واسع جهدًا في

---

(١) الحلية: ترجمة الحسن البصري ج٢: ١٤٣ وما بعدها..

(٢) نفسه ج١ :٢٥٩-٢٦٠.

(٣) نفسه ج٢: ١١٩.

نصحهم وتوجيههم إلى الآخرة، وصرفهم عن ملك الدنيا إلى ملك الآخرة الذي لا يبلى أبدا[1].

والحق أن كثيرًا من النفوس استجابت لدعوة القرآن والحديث إلى الزهد حسبما ذكرنا، ولبت هتافات المخلصين من أبناء الوطن البصري فزهدوا وتقللوا،وبهم كانت البصرة من أغنى المدارس بالزهاد كما هي من أثرى البلاد، واعتبر الزهد البصري والزهاد البصريون في نظر بعض الباحثين من أفضل العمد التي ارتكزت عليها الحياة الروحية في مختلف البقاع والأزمان.

السمات العامة للزهد

قبل أن أتكلم في تفصيل السمات أو الخصائص العامة للزهد البصري أحب أن نقف على حقائق هامة:

أولها: أن الفضل الكبير في توجيه الزهاد هذه الوجهة بكل ما تحوي من عناصر يرجع إلى النخبة الممتازة من الصحابة الذين ذهبوا إليها معلمين كالأشعري أو قاطنين كأنس وعمرو بن تغلب من أهل الصفة، أعني بهذا أن بواعث الشيء مهما كانت من الحدة والقوة فإنها لا تترجم إلى واقع عملي إلا من خلال دعاة يفسرون الأحداث، ويبرزونها نظريًا، ثم يطبقونها علميًّا، وبذا يمهدون الطريق لمن أراد سلوكه.

ولقد قام الصحابة بدور التعليم والتربية وبدور التنفيذ فكانوا بحق النماذج البشرية الفاضلة التي يقتدى بها، ومن هنا فإذا ما وجدنا الزهاد يتحدثون عن الاجتهاد في العبادة ويبذلون الجهد في ذلك، أو سمعنا أصوات العاطفة ورنين الحب أو أنين الخوف أو بريق الرجاء فلنعلم أن أبا موسى وعتبة بن غزوان

---

(١)نفسه: ج٢: ١٤٣- ١٤٦،ج٢: ٣٥١ وطبقات الشعراني ج١: ٢٦- ٣٢.

وعمرو بن تغلب هم الذين وضعوا لهم بذور هذه السمات وأصولها[1] حسبما قرأنا نصوصهم المسوقة في الحلية وطبقات ابن سعد والبيان والتبيين.

ثانيها: كل ما يفرق بين خصائص الزهد عند الزهاد وبينها عند أساتذتهم من الصحابة هو الهدوء الذي يسود روح الزهد عند السابقين عنها عند اللاحقين من التابعين وتابعيهم، لأن رد الفعل في البصرة كان قويًا وحادًا متناسبا مع الاندفاع الجارف والميل إلى الفساد، والاستمتاع بالدنيا كما سيظهر قريبًا عندما نبين هذه السمات.

وثالثها: نظر بعض الباحثين إلى خصائص الزهد عند البصريين واستطاعوا أن يكشفوا تميز بعضها عن الآخر،وهالهم ما قاله الزهاد في مدرستنا عن الخوف لأسباب سنفصلها فراحوا يحكمون بأن الخوف من الحساب والعقاب، وأن الحزن والكمد هي الأساس الأول في اتجاهات هذه المدرسة، ونخص من بين هؤلاء الباحثين الدكتور قاسم غني والدكتور غلاب، والدكتور محمد مصطفى حلمي.

وقد اتفقوا على أن الخوف هو أهم عامل، وأن البصرة خضعت لسلطان الحزن والبكاء طوال القرن الأول الهجري.

وبعدما وافقهم الدكتور الشيبي على هذه النتيجة أضاف إليها: إن البصرة وحدها هي التي استطاعت تطوير الخوف إلى الحب[2].

---

(١) انظر في ذلك المراجع الآتية: الحلية ج١: ٢٥٩،٢٥٦، ٢٦١، ٢٦٢ والبيان والتبيين ج ٢: ٤٤، وطبقات ابن سعد ج٧: ٢ والحليةج٢: ١١.

(٢) ارجع إلى تاريخ التصوف في الإسلام د/ غني ٣٣، ٣٩، ٤٨. والحياة الروحية في الإسلام: مصطفى حلمي: ٧٢، ٧٣، ٧٦. والصلة بين التصوف والتشيع للشيبي ٢٩٠، ٢٩٧.

وفي رأيي أن الحكم لا يتصف بالتقصي الدقيق، أو التحري العلمي المفروض، لأن الحـــب في البصرة كان أسبق من الخوف، وأنه إن طغى الحزن لأسباب معينة على الحب في فترة فلا يعني خلو المدرسة من نسمات الحب والمحبين، تلك النسائم الــتي عادت لتعطر الحياة الروحية بأعبق شذا على أيدي رابعة العدوية البصرية، وسأثبت هذا أثناء الدراسة لاتجاهات الزهد في البصرة، والتي تبدو في نقاط محددة.

أولا: المغالاة في التشدد

تعمـــق الاجتهاد في العبادة والتخفف من الدنيا في هذه المدرسة لدى بعض الــزهاد عما كان بين علماء الحجاز، فبينما نراه عندهم محصورًا في ضروب من العــبادات الشــديدة، وألوان من التقلل لا تستغرق جميع مظاهر الحياة إذ بنا في البصـــرة نجـــد المكابدة في العبادة قد اشتدت حتى أضرت بالبدن، ونلحظ حالة التقشف اتسعت حتى شملت الامتناع عن التزويج، وعن كثير من المأكولات.

وأول من نـــزع هذا المنـــزع في السلوك عامر بن قيس المتوفى حوالي (٦٠ هـــ) عندما فرض على نفسه كل يوم ألف ركعة، ولا ينصرف إلا وقد انتفخت ســـاقاه وقدماه، فإذا رأها قال: إنما خلقت للعبادة واللـــه لأعملن بك عملاً حتى لا يأخذ الفراش منك نصيبًا[1]، وكان ينفق عطاءه قبل أن يذهب على أهلـــه لا يبقي منه شيئًا، وأعرض عن أكل اللحم والسمن ولم يتزوج[2].

وقـــد سلك نفس المسلك مالك بن دينار (١٣١هـــ) الّذي تشدد في عبادته حتَّى حصر أوقاته بين ثلاثة أحوال: لقاء الإخوان، والتهجد بالقرآن، وبيت خال يذكر اللـــه فيه، وامتنع طوال العام عن الرطب والعنب والبطيخ، واشتهى رغيفا باللبن أربعين سنة فما ذاقه وانتصر على نفسه وكان أحيانا يشم ما يشتهيه ليزيد

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ٢٤.

(٢) طبقات ابن سعد ج٧: ٧٤ والحلية ج٢ :٨٧.

النفس تلهفًا عليه ثم يحرمها منه إمعانًا في تأديبها وكثيرًا ما تمر السنة لا يذوق فيها اللحم إلا في الأضاحي ولما قيل له: لم لا تتزوج قَالَ: لو استطعت لطلقت نفسي[1] وبلغ أنه كره اسمه واسم أبيه لما فيهما من معنى الملكية والدينار.

ولنا مع هذا اللون من الزهد ملاحظات ودفاع وحكم

(أ) **أما الملاحظات:** فإن هذه الوجهة من الحياة الروحية ولو أنها دينية في منشئها وأسلوبها إلا أنها تعتبر أصلاً للزهد الفلسفي الذي وجد عند أبي العلاء المعري بعد ذلك، هذا من ناحية الملاحظة السريعة على شكل الزهد.

أما ملاحظتنا لرجاله فإننا نقرأ أن عامر بن عبد قيس مال إلى الكتب المقدسة السابقة والتقي بعد رحيله إِلَى الشام بكعب الأحبار وسمع منه التوراة، ونزل الناس منزلاً في غزوة ودخل هو كنيسة[2].

وأكثر مالك بن دينار من روايته عن التوراة وكتب داود وأفصح عن ذلك قائلا: كنت مولعًا بالكتب أنظر فيها[3]، وكذلك كان فرقد السبخي الزاهد البصري، وهذا يعني احتمال التأثر بنزعات الزهد في الأديان السابقة خاصة المتشدد فيها.

وثَمَّ ملاحظة أخرى تخص هؤلاء المتشددين تتلخص في أن هذا المسلك قد جرَّ عليهم بعض المتاعب بين مواطنيهم، ودفع العامة إلى الهجوم عليهم والوشاية بهم بين البصريين ولدى الخلفاء في عهد عمر وعثمان مما كان سببًا في دقة مراقبة الأمراء لهم في سلوكهم واستدعاء عامر المرة تلو الأخرى لاستجوابه فيما نسب

(١) الحلية ج٢: ٣٦٥- ٣٦٦ وطبقات الشعراني ج١: ٣٢.
(٢) طبقات ابن سعد ج٧: ٧٩.
(٣) وفيات الأعيان ج٢: ٢٧٨.

إليه من شائعات، الأمر الذي يشير إلى انتقاد الجمهور لهذا اللون من الزهد والزهاد.

وأكـــثر ما كان يضايقهم هو الميل إلى الثقافة في الأديان الأخرى خاصة بعد مـــا نصـــر عامر بن عبد قيس أحد الذميين[1]، كما ينبغي أن نعتبر التوجه نحو الأديان الأخرى بالقراءة، ونحو أربابها بالتعاطف بذرة واضحة لوحدة الأديان التي نادي بها الحلاج وابن عربي بعد ذلك.

(ب) ومـــع ما لهذه الملاحظات من قيمة فإننا لا نعدم الدفاع عنهم وعن مشربهم الممـــزوج بمـــرارة المكابدة، ويتجلى هذا الدفاع أولاً في أنهم فعلوا ما فعلوا مجـــاهدة للنفس وصرفها بالكلية إلى العبادة مع تجردها تجردًا كاملاً كي لا تشتغل بغير المهمة التي نيطت بها. وخلقنا جميعًا من أجلها، وقد ألمح إلى هذا التعلـــيل لعامـــر بن عبد قيس حين قالوا له: أضررت بنفسك، فأخذ بجلدة ذراعـــه وقـــال: واللــــه لئن استطعت لا تنال الأرض من زهمه إلا اليسير لفعلت[2] وهو كناية عن المشقة حتى يجف ودك الجلد فلا تنالـــه الأرض.

ولهـــذا يـــرجعون عـــدم التزويج إلى تفرغ النفس مثلما علل عامر في أحد المواقف عدم الزواج بأن لـــه نفسًا واحدة يخاف أن تغلبه، وهو يحب أن يوجهها إلى الغايـــة الأساســـية[3] تاليا قولـــه سبحانه ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[الذاريـات: ٥٦]، وفي رأيه أن النساء والبنين حجاب ومشغلة عن تحقيق ما يصبو إليه.

وإلى هذه العلة ذهب مالك بن دينار ردًّا على نفس السؤال، وأحيانا أخرى

---

(١) طبقات ابن سعد ج٧: ٧٧.

(٢)طبقات ابن سعد ج٧: ٧٤.

(٣) الحلية: ج٢: ٣٤٩.

يفصح عامر أيضا عن علة لا تتصل بالنفس ولا بالزهد وإنما ترجع إلى أنه بحث عن زوجة فلم يوفق، فانصرف بعد ذلك إلى التجرد والزهد وحوَّل الغاية إلى العبادة، واستعذب تلك الحالة فأخذ يدافع عنها ويصلها بنفسه وبما يعود عليها أثناء سلوكها في الطاعة.

وقد صرح بهذا الإخفاق في الحصول على زوجة لأمير البصرة في عهد عمر إذ قال له: بي لدائب الخطبة[1] اللهم إلا إن كانت الإجابة من المعاريض والكناية الدالة على أنه دائب القرب وطلب الوصل فتخرج من استشهادنا بها، وإذا صح أنها تعبير حقيقي فهي دليل لتعليلنا بالإخفاق.

وهناك دفاع ثالث لعدم أكلهم بعض الطيبات من الرزق كاللحم والمنتجات الحيوانية خاصة، مؤداه أنهم كانوا يأكلون هذه الأصناف إن أمنوا ذبحها وصنعها وهو ما أجاب به عامر على سؤال معقل بن يسار حول عدم تناول هذه الأطعمة[2]، وبالتالي فيكون الامتناع لأسباب دينية صميمة ترجع إلى الخوف من عدم الذبح على الطريقة الشرعية أو التفريط في الجبن أو السمن.

وقد دعاهم إلى هذا التحفظ وجود بعض الحرفيين في البصرة الذين ما زالوا على المجوسية أو الأديان الأخرى، ويزكي هذا السبب ما ورد أن مالك بن دينار كان يلبس الثياب العدنية الجياد[3] مما يدل على عدم الرفض لجميع الزينة والمظاهر إلا إذا كانت مشكوكًا فيها.

ولعل صدق هذه التعليلات هي التي جعلت عمر يبقي عامر بن عبد قيس

---

(١) الحلية: ج٢ ٩٠ وابن سعد ج٧: ٧٨.

(٢)طبقات ابن سعد ج٧: ٧٥.

(٣) تفسير القرطبي٢٣٢ ٤.

بالبصرة بعد ما استخبر عنه، وحثت معاوية أن يكتب إلى عثمان يزكيه عنده بعد نفيه إلى الشام، فكان رد الخليفة على الأمير أن اجعلــه أول داخل وآخر خارج ومــر لــه بعشرة من الرقيق وعشرة من الظهر[1]، فرفضها عامر خشية أن يسأل عنها يوم القيامة.

وهــذا بالإضافة إلى أن الميل نحو الرواية عن الكتب السابقة، والتعاطف مع بعــض أفــرادها يبدو أنه تم بعد أن حصّل كل من عامر ومالك وفرقد القسط الأكبر من العلوم الإسلامية، وثبتت عقيدتهم الدينية، وفكرهم المذهبية والسلوكية في الزهد والعبادة، بحيث لم تضف الثقافة إليهم أصلاً من العقيدة أو الأخلاق،ولم يتأثروا بنــزعات الزهد في الأديان السابقة ابتداء بل قام زهدهم على الإسلام، ثم توسعوا وتأثروا إلى حد ضيق جدًّا لم يغضب اثنين من الخلفاء الراشدين، لكونه محصورًا في الميل إلى قراءة الكتب السابقة دون العمل بها، وما تشددوا فيه من ترك للزواج وبعض الأطعمة قد لا يرجع إلى التأثر بالرهبنة أو بحياة المسيح لوجود أدلة تسمح به.

(ج) وربما يتساءل القارئ أين الحكم الذي يقضي بين الملاحظات وبين الدفاع؟
ويريحــنا إزاء موقف هؤلاء ونطمئنه أننا سنقف عند الميل إلى الكتب وترك الزواج ثم الامتناع عن بعض ما أحل الله.

نرى أولاً أن القرآن جاءنا بأخبار الأمم السابقة وما صنعوه مع أنبيائهم بما لا يخفى علينا، ووصف كثيرًا من عقائدهم وأخلاقهم، كما حدثنا رسول اللــه ﷺ عــن أحوال البعض من صالحين وغيرهم، ولكن هذا لا يعني جواز الرجوع إلى كتبهم الدينية الأصلية لاعتبارات أربعة:

(١) الحلية ج٢: وطبقات ابن سعد:ج٧: ٧٨.

أولها: ثبوت التحريف في هذه الكتب وهو ما لا نتبين معه الصحيح من غيره.

وثانيها: ضرورة الاكتفاء بالقدر الذي جاء في الكتاب والسنة لأن به تتحقق الفائدة ، ولكون ما يقال فيهما من الوحي الصادق الذي لا يعتريه التحريف، ولا يتجاوز الحقيقة.

وثالثها: النص على عدم الرجوع إليها كما جاء في قوله صلوات الله عليه: «**لا تصدقوا أهل الكتاب، ولا تكذبوهم**»[1].

ورابعا: إننا غير مكلفين بشيء منها، وما جاء فيها من تفصيل لبعض القصص الديني ليس مما يتصل بأصول أو فروع ديننا، ولأن مصادرنا الدينية هيمنت على ما مضى، وفصلت كل شيء نحتاجه تفصيلاً يشمل جميع الشئون ويغنينا عن كل إضافة أخرى من أي دين، ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾[المائدة:٤٨]، ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴾[الإسراء:١٢] ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ ومن هنا لم يحلنا الإسلام إلا على الكتاب والسنة.

ولهذه الأسباب رفض المخلصون من الأمة التطلع إلى فتات الأمم الأخرى لما لدينا من موائد جمة حتى قال ابن عباس: كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله أحدث، تقرءونه محضًا لم يشب، وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه وكتبوا بأيدهم الكتاب، قالوا هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا،ألا ينهاكم ما جاء كم من العلم عن مسألتهم، لا والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل عليكم[2]،

---

(١) صحيح البخاري ج٩: ١٩٦ وتكملة الحديث «وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم».

(٢)نفسه: ج٩: ١٩٦.

وبالتالي فأنتم أولى بألا تسألوهم ولا تنقلوا عنهم كما قال القسطلاني[١].

وأضـــاف ابن كثير أنه لا حاجة لنا إلى حرف واحد منها خاصة وأنه دخل علينا شر كثير منها وفساد عريض[٢]، فالرجوع إليها بعد كل هذا تهافت على ما لا يستحق.

وأما بالنسبة لترك الزواج فإن لدينا نظرتين

الأولى: تدعـــو إلـــيه وتعتـــبره ســـنة من سنن النبي ﷺ مثلما جاء في قوله: «**تناكحوا تناسلوا**» وقَالَ رسول اللـــه لعلي بن أبي طالب، وعبد اللـــه بن عمرو بن العاص، وعثمان بن مظعون، وهم الذين تقالوا عبادة رسول الله، وعزموا على التشدد فقال واحد: أم أنا فإني أصلى الليل أبدا، وقال آخر وأنا أصوم الدهر ولا أفطـــر، وقـــال آخـــر وأنـــا أعتزل النساء فقال لهم رسول الله:«**أما واللـــه إني لأخشاكم للـــه وأتقاكم لـــه لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**»[٣].

ويقـــول ﷺ:«**الـــنكاح ســـنتي فمن أحب فطرتي فليستن بسنتي**»[٤]، ويقول ســـبحانه ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [النســـاء:٣] ومع أن أحاديث العزوبة تتسم بالضعف[٥] إلا أن النظرة **الثانية** في الأحاديث الصحيحة التي وردت في البخاري وفتح المبدي تصرح بأن «**من استطاع منكم الباءة فليتزوج لأنه أغض للبصـــر وأحصـــن للفرج**»، وهل يتزوج منْ لا أرب لـــه في النكاح» وفي رواية

---

(١) إرشاد الساري شرح البخاري ج١٠: ٣٩٩.
(٢) تفسير ابن كثير ج٧: ٢٨، ج٥: ١٨٦.
(٣) البخاري ج٧: ٢.
(٤)رواه أبو يعلي في مسنده بسند حسن (العراقي ج٢، ٢٠ إحياء).
(٥) انظر الإحياء ج٢: ٢٢،تخريج الأحاديث.

أخرى «**ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه لـــه وجاء**»[1].

وبـــين هـــاتين النظريتين اختلف العلماء فيرى البعض أنه أفضل من الترك، وذلـــك لحفـــظ النوع، والتحصن به عن الشيطان،وكسر التوقان، ودفع غوائل الشهوة وغض البصر وحفظ الفرج، وترويح النفس بالملاطفة ، وتفريغ القلب عن تدبـــير المـــنـــزل، ومجـــاهدة النفس بالسعي والكسب، والصبر على أذى الأهل ومشـــقة تربـــية الأولاد،فإن قصد بهذه الفوائد طاعة اللـــه واتباع السنة، وكان الطالـــب لـــه قادرا على النفقة، وما يتطلبه من الحاجة عد النكاح من القربات النافعة في الآخرة وأعان على الطاعة.

ونظـــرًا لحاجـــة أكثرية النوع البشري إليه جاء التشريع به على وجه يتسم بـــالإطلاق والعمـــوم، وإلى هذه الوجهة مال عمر وابن عباس وابن مسعود في الشرخ الأول من عمره، وغيرهم من الصحابة كمعاذ والحسن بن علي.

كمـــا اعتـــبره الإمام أبو حنيفة سنة مؤكدة، ونبه سفيان بن عينية على أن النساء ليست من الدنيا وهو مذهب الإمام أحمد، ولا يمنعون التخلي للعبادة عند أرباب الهمة حسبما بيَّن الغزالي والإمام النووي في أحد رأييهما.

أما إن كان الطالب للنكاح غير قادر عليه لذاته، أو لما تطلب من كسب، أو خشـــي قصـــورًا في حق الزوجة، أو انشغالاً عن الطاعة، أو كان قادرًا لا يتوق اللقـــاء فإن تخلى للعبادة فهو أفضل من النكاح وتلك هي وجهة عبد اللـــه بن مسعود في أخريات حياته، ولقد صادفت قبولاً لدى كثير من الزهاد كبشر الحافي والحسن البصري، ولو أنه كان متزوجًا، وأبي سليمان الداراني، بشرط أن نعلم أنه اســـتثناء من القاعدة العامة لعلل تلحق البعض يجب أن تردف عند الامتناع عن

---

(١) صحيح البخاري ج٧: ٣.

الـــزواج، وهـــو ما بينه كل من عامر بن عبد قيس ومالك بن دينار وغيرهم ممن تجردوا واختلوا واعتزلوا النساء، هذا وكل إنسان على نفسه بصيرة، فمن انطبقت عليه أركان الوجهة الأولى فالسنة في حقه النكاح، ومن خشي العلل تجرد.

وإذا ثبت أن رسول اللـــه ﷺ نهى عثمان بن مظعون عن التبتل فلسببين:

الأول: أن كثيرًا من الصحابة لقوة الوازع الديني كان سيختار نفس الطريق بل وسيتشدد فيه عامدًا إلى الاختصاء كما جاء على لسان ابن مسعود وسعد بن أبي وقاص.

وثانـــيهما: أن النبي خشي أن يعتبر المسلمون ذلك تشريعًا مع أنه استثناء من الإطلاق لعلة حسبما بينا.

ومـــن هنا فإن التخلي للأسباب المشار إليها لا يمنعه الإسلام وهو رأي كثير مـــن العـــلماء كالإمام الغزالي والإمام النووي وهو ما يفهم من مذهب الشافعي الذي اعتبر النكاح من الشهوات(١).

وأخـــيرا نقرأ في كتاب اللـــه أن اللـــه أمر الناس أن يأكلوا مما في الأرض حـــلالا طيبا. (١٦٨البقرة، ٥١ المؤمنون) وكثيرا ما نادى المؤمنون ودعاهم إليها (١٧٢البقرة،٨٨ المائدة، ٦٩ الأنفال، ١١٤النحل).

وحذرهم من الخبائث (١٥٧الأعراف).

ولكننا مع سلوك النبيﷺ في التقلل والتقشف واقتداء الصحابة به على حين استطاعتهم التمتع بطيب الطعام ولين الثياب على حد قول عمر: لو شئنا لاتخذنا

---

(١) انظـــر في كل ما سبق: صحيح البخاري ج٧: ٢-٧وفتح المبدي ج١، ٢٢٢- ٢٣٠ والإحياء ج٢: ١٩-٣٠.

صـــلاء وصـــلائق وصنابا ولكن نخشى أن يقال لنا أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا[١] ندرك من مغزى هذا السلوك وتلكم الأقوال أن الأمر في الأكل للإباحة الـــتي يســـتوي طرفاها وجودًا وتركًا،والترك لمغزى شرعي أسلم وأولى، كما أن الأمر يمكن أن يكون تأكيدا على الصنف المأكول منه،أو يجب أن يؤكل منه وهو الحلال بصرف النظر عن أن التناول الفعلي وقع أو لا.

وبـــناء علـــيه فالترك لتهذيب النفس وترويضها جائز شرعي، وقد دعا عمر ولاته إليه وحذرهم من التنعم والتمعدد، بشرط ألا يكون التشدد في التقلل تحريمًا لما أحل اللـــه من تلقاء نفوسنا[٢]، وألا يكون بصفة لازمة توحي بشرعيتها لأن النبي ﷺ وإن ثبت أنه كان يجلس الشهور لا يذوق إلا الماء والتمر، إلا أنه كانت تأتيه الأوقات فيأكل مما أحل الله.

ومـــا ذكـــرناه من حياة عامر ومالك وأضرابهما فإنهم كانوا يأكلون عندما تطمئن صدورهم حسبما بينا، وأما الذين تشددوا واستمروا على الامتناع طوال حياتهم فهو سلوك متشدد لا يصلح طابعًا عامًا للزهاد ولا لجمهور المسلمين فضلاً عن أنه لا يتفق مع حال رسول اللـــه أزهد الخلق وأورعهم، ولربما يضر بالنفس أكثر مما يصلحها.

ثانيا: الحب

ســـتدعونا عواطف الصوفية في الحب أن نعيش معهم في فصل خاص، وما نســـوقه هنا مقصور على إثبات أن البصريين قد تنسموا رياح الحب قبل الخوف ومعـــه، ولم تـــنفرد الرهبة وحدها في بداية الزهد أو وسطه لتسيطر على مشاعر الزهاد، ولتحيل أحاسيسهم إلى قصة من المأساة تملأ أديم الأرض بدموع الوجلين

---

(١) تفسير القرطبي: ٢٦٣٤ ولطائف الإشارات ج٢: ٢٢٥-٢٢٦.

(٢) تفسير ابن كثير ج٣: ٤٠٤.

على عكس ما يقولـه بعض الباحثين الذين ذكرنا أسماءهم مع وجهة نظرهم[1] الناطقة بأن الخوف أسبق من الحب والحب ناشئ ومتطور عنه.

ولكننا إذا أمعنا النظر قليلا وجدنا نـزعة الحب قد ظهرت وسايرت نـزعة الخـوف في البصـرة بل إن الحب البصري على أيدي رابعة العدوية كان صورة بـارزة لما كان عليه المحبون قبلها من أبناء تلك المدرسة، وما زال نموذجًا عفيفًا ونهجًا يستنه المشتاقون إلى يومنا هذا.

ومعـي مـن الإثبات ما ينهض دليلاً على صدق ما نقول وما يقوى على دحـض رأي المخـالفين، وذلك عندما نتجول بين أنفاس الزهاد نشاهد الرجل الذي وضع بذور التشدد وقواعده هو نفسه الذي غرس في رياض المحبين أشجار الشوق وأزهاره، فنرى عامر بن عبد قيس يبتدئ، أولاً من حب الفعل والعبادة إذ يقول: اللهم إني سألتك ثلاثًا فأعطيتني اثنتين ومنعتني واحدة اللهم فأعطنيها حتى أعـبدك كما أحب وكما أريد[2] فكأنه ترك النساء وهجر المضاجع، وزهد في الدنيا كي يتفرغ لعبادة الحب لا لعبادة الخوف.

ثم ارتقـى من حب الفعل في الطاعة والعبادة إلى الدرجة الثانية على سلم القـرب حـتى وصل إلى ساحات الرجاء الفسيحة في الذات الإلهية فأحب ذاته العـابدة، وفضـل وجـوده الطائع عن أن يكون شجرة تعضد وتجف أغصانها وأوراقهـا لما يجد في نفسه من اطمئنان وثقة في الجود الإلهي والكرم الذاتي، ولذا قَالَ: إنا لنرجو من رحمة اللـه ما هو أوسع من ذاك[3].

---

(١) انظر صحيفة: ٥١.

(٢) طبقات ابن سعد ج٧: ٧٥، ٧٦.

(٣) نفس المصدر.

ثم تطـــور هذا الرجاء الفسيح إلى حب ذاتي، وانتهى عامر إلى الدرجة الثالثة الـــتي استغرق فيها استغراقًا أوصلـــه إلى حال الرضا الكامل عن الله، وأفناه عن إرادتـــه في إرادة المحـــبوب حتى قَالَ: أحببت اللـــه حبًّا سَهَّل عليَّ كل مصيبة، ورضاني في كل قضية، فما أبالي مع حبي إياه ما أصبحت عليه وما أمسيت(١).

و لم تمـــت تلك البذور التي غرسها عامر، و لم تقض عليها رياح الحزن الحارة الـــتي هبت على المدرسة بعد ذلك، وإنما نمت وترعرعت، وتعهدها زهاد بالإنماء والسقي على امتداد القرنين الأولين من أمثال خليد بن عبد اللـــه العصري الذي قطـــع في الحـــب شوطًا بعيدًا ثم استحث معاصريه عليه قائلا: ألا إن كل حبيب يحب أن يلقى حبيبه ألا فأحبوا ربكم وسيروا سيرا جميلا(٢).

ومن هذه العبارة نعلم أن الحب ليس نـــزعة فردية ارتضاها الزهاد وإنما هو مـــنـــزع هفـــوا إليه، ورسالة قاموا بها ودعوا الناس إليها، وأيضا أقسم حبيب العجمـــي من زهاد هذه المدرسة أنه يحب الله(٣)، مع أنه واحد من الذين أظلتهم مدرسة الحسن البصري، وجمعتهم التلمذة المباشرة لهم، وهو الأستاذ الذي خوف الناس تخويفًا شديدًا.

وكذلك فاضت نفس عتبة بن أبان الغلام حبًّا وهامت روحه شوقًا، وكان صـــاحب تجربة ذاتية في الحب وصل فيها إلى ما وصلت إليه رابعة كما يبدو من قولـــه في المناجاة: إن تعذبني فإني لك محب وإن ترحمني فإني لك محب(٤).

وإذا عرفـــنا هـــذا عن هؤلاء الزهاد وأدركنا أن أولهم كان يحيا بالبصرة في

---

(١) الحلية: ج٢: ١٢٠، ٨٩.

(٢) نفسه: ج٢: ٢٣٢.

(٣) كشف المحجوب ج١: ٢٩٧.

(٤) صفة الصفوة ج٣: ٣٨١.

خلافة عمر وشطر من خلافة عثمان وأن أبا نعيم الأصبهاني قال عنه: إنه أول من عرف بالنسك واشتهر من عباد التابعين بالبصرة[1]، ورأينا كيف تأسست عواطف الحب حصلنا على نتائج قمينة بالتقدير: منها أن سمة الحب في تلك المدرسة كانت من أسبق السمات والخصائص، وأن شذاها يعطر كثيرًا من الأرواح في كل حقبة زمنية داخل عمر القرنين اللذين نتحدث عنهما.

وكم حذا المحبون قلوب معاصريهم بأريج الود والشوق لينقلوهم من جو الحزن إلى رحاب الرجاء وفسحات الأمل، ومن عبادة العوض إلى عبادة الحب الذاتي، وبجانب هذه النتيجة نتيجة أخرى أكثر أهمية من سابقتها هي أن الحب البصري لم يقف عند مرحلة معينة وإنما طور نفسه بنفسه وانتقل من حب الفعل إلى حب الذات قبل أن تهتف بذلك رابعة[2].

واستغرق مع الذات حتى وضع رجاله أصول الفناء القائم على الحب سابقين بذلك الصوفية كما بدا منهم تطلع إلى المنن والنفحات التي تكمن وراء الشوق أو تكون ثمرة من ثماره،وهو ربط بين الحب والمعرفة حسبما ظهر مؤخرًا.

ثالثا: الرجاء والخوف

بعد أن بينا أن الحب قد رقرق المشاعر نثبت من ناحية أخرى أن الخوف لم ينفرد بقلوب الزهاد، بل زاحمه الرجاء في عمرانها، وقلما نجد زاهدًا حزينًا إلا وبريق الرجاء يبعث السكينة،ويشيع الرحمة في أعماقه،فها هو هرم بن حيان الذي كان واليًا لعمر يخاف الداهية الكبرى، ويمتلكه الفزع من النار، ولكنه تعود أن يذهب إلى سوق الريحان يسأل الله الجنة هناك، وإلى الحدادين يتعوذ من النار

---

(١) الحلية: ٢: ٩٤.

(٢) وإذا سبق عامر رابعة في تقرير الحب الذاتي إلا أنها التي أشعلته بروحها وعاطفتها الحادة حتى اشتهرت به وصارت مضرب الأمثال.

وينادي: عجبت من الجنة كيف ينام طالبها، وعجبت من النار كيف ينام هاربها، ثم يقرأ ﴿ أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴾[الأعراف:٩٧][1].

ومع أن الجاحظ، وابن قتيبة، وأبا نعيم وابن خلكان وغيرهم من كتاب الطبقات والتراجم قد اتفقوا على تصوير الحسن البصري بصورة الحزين الذي فت من قواه الهم، والخائف الذي حطمه الكمد حتى ظهر أثر ما في داخله على لسانه وفي جلسته وهيئته مما بدا معه هذا الزاهد أمام عين الناظرين كأنه أسير يساق إلى حتفه، أو كأنما رجع من دفن حميمه، أو كأن النار لم تخلق إلا له، وجعلوه حليفًا لكل أنات ومشاعر تمزق نياط القلب، وتقض البدن عن ألين مضاجعه[2] إلا أنهم مع هذا كانوا أمناء إلى حد كبير عندما أودعوا في بطون مؤلفاتهم أقوالاً توقفنا على اتجاهين للحسن.

الاتجاه الأول: جمع فيه بين الرجاء والخوف وجعلهما من صفات المؤمن الصالح الزاهد الذي لم يحتسب نوال الدنيا حتى مضى راغبًا راهبًا فهنيئًا هنيئًا، فأمن الله بذلك روعته وستر عورته و يسَّر حِسابه[3].

ويؤكد مرة أخرى على تلازمهما في سير السالك إذ يقول: الرجاء والخوف مطيتا المؤمن[4]، وإلى هذا ذهب كل من مطرف بن عبد الله، وأيوب السختياني

---

(١) كشف المحجوب للهجويري ج١: ٢٩٣والحلية ج٢: ١١٩.
(٢) البيان والتبيين ج٣: ١٠٢، ابن قتيبة، عيون الأخبار ج٣: ٣٥٦، وطبقات ابن سعد ج ٧: ١١٧- ١٢٠ وفيات الأعيان ج١: ٣٥٤ والحلية ج٢: ١٣٢-١٣٣ وطبقات الشعراني ج١: ٢٥.
(٣) الحلية ج٢: ١٤٦: ١٥٦.
(٤) نفسه ج٢ : ١٩٨: ١٠٢.

(١٣١هـ) حيث قررا ضرورة وجودهما على كفتي ميزان كل مؤمن[١].

وتلك صورة مشرقة تطلعنا على ما يسطع على قلوب هؤلاء الزهاد من بوارق الرضا والأمن، وما يملأ كيانهم من نور الرجاء الممزوج بالخوف الناشئ عن نور الجلال، وتعني تلك الصورة وما تحوي من تقديم الرغبة على الرهبة، والرجاء على الخوف، الانصياع الروحي واللفظي لقوله سبحانه: ﴿ ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾ [الأعراف:٥٥]، وقوله جل ذكره ﴿ إِنَّهُمْ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُواْ لَنَا خَٰشِعِينَ ﴾ [الأنبياء:٩٠]. كما أنها تعبير صادق عما يجده الزاهد من الطمع في عفو الله، وتتفق مع اليقين بأن الأعمال مهما بلغت من الموافقة والصلاح لا تستوجب استحقاق أي شخص للنجاة، وبالتالي فليس أمامه إلا رحمة الله التي تسع كل شيء، ومن يصرف قلبه عنها فقد يئس من روح الله و ﴿ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[يوسف:٨٧] أو قنط من رحمته ﴿ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ ﴾[الحجر: ٥٦].

أما الاتجاه الثاني: فهو تطور للجمع بين الرجاء والخوف ظهر فيه البصري، وقد انتقل من خوف النار إلى خوف الحرمان من اللقاء يوم القيامة، ومن الرجاء في الجنة إلى الطمع في النعيم برؤية المولى سبحانه وتعالى، وتلاشت العواطف المرتبطة بالثواب والعقاب، وحلت محلها مشاعر أسمى تتصل مباشرة بالله سبحانه لا تبغي عنه بديلاً أو حولاً، ومن هنا يرفض الصبر على البلاء والطاعة خوفًا من العذاب، كما يرفض الزهد في الدنيا رغبة في الجنة قائلاً: بخ بخ لمن كان يأخذ نصيبه في الوسط حتى يكون صبره خاصًا بالحق جل جلاله لا خوفًا

(١) طبقات ابن سعد ج٧: ١٦.

من جهنم، وزهده مطلقًا للحق عم نواله لا للوصول إلى الجنة[1].

وعندما تهتاج أحاسيسه شوقًا للقاء الله يصرخ بأعلى صوته إذا حرمت في الجنة من لقاء الحق لحظة واحدة فسوف أبكي وأنوح حتى يترحم عَلَيّ أهل الجنة جميعهم[2]، ولو علم أمثالي من الهائمين أنهم لا يرون ربهم يوم القيامة لماتوا[3] كمدًا لفقد ما ينشدون، وحزنا على الغاية التي من أجلها يعملون.

وبعد تأكيدنا على الجمع بين الرجاء والخوف وأن الرجاء والخوف تطورا إلى طمع في رؤية الذات وخوف من حرمانها نستخلص بعض الحقائق التالية:

(أ) إن زهاد البصرة وإن وضعوا الرجاء والخوف على كفتي ميزان المؤمن وفضلوا في الحقيقة والغاية الرجاء إلا أنهم ركزوا على الخوف كعاطفة مؤثرة في تهذيب النفس وتربيتها، وأمعنوا في الاهتمام بها كي تستقيم على طريق الله؛ لأنها تُقَوَّمُ بالتحذير والإنذار أكثر مما تعتدل بالحافز والتبشير لكون طبيعتها ميالة إلى العطاء والنوال مغرورة بما تملك؛ ولذا كان تهديدها بالحرمان والتعذيب في الدنيا والآخرة أقوم وأكثر إصلاحًا لها، ومن هنا أثاروا شعور الخوف فيهم بتذكر الذنب والموت وعذاب القبر والبعث والقيامة والآخرة وخوف الغضب الإلهي عليهم.

وكانت الآيات التي تتحدث عن هذه البواعث والمثيرات كفيلة بأن تجعل دموعهم سيلاً لا يكاد يجف، هذا بالإضافة إلى أنهم رأوا في الحزن ترقيقًا للقلوب، وصرفًا للحجب التي تعطل الرؤية في الآخرة، كما أن الفتن التي حدثت في

---

(١) كشف المحجوب الهجويري ج١: ٢٩٤.

(٢) تذكرة الأولياء ٧١-٧٢ حال رابعة.

(٣) الحلية ج٢: ١٥٩.

المجتمع، وتلبد الجو حول الزهاد في البصرة هيج مكان الخوف فيهم بصورة أكثر وأعمق مما كان عليه خوف الزهاد في بداية القرن الأول ووسطه.

مـــع العـــلم بأن الحسن البصري وهرم بن حيان ومطرف ومحمد بن واسع وأشباههم كثيرًا ما ألمعوا إلى هذه المثيرات وأفصحوا عنها[1] وإن لم يتغافلوا عما للـــرجاء من هوى خاص، ومطلب أساسي في نفوسهم يطلبون به الجنة أولاً ثم القرب الذاتي،والتمتع به يوم القيامة، وهو اللقاء الذي لا يعدل الزهاد به نعيما في الآخرة، وإن حرموا كل شيء.

وبعـــبارة وجيزة في هذا الصدد نقول: إن الزهاد كانت نفوسهم أكثر إفعامًا بالرجاء وطلب الرضا، ولكنهم رأوا كثيرًا من الكدورات أمامهم فاهتموا برفعها كـــي يدركـــوا ما تشتاق قلوبهم، وهذا هو الذي حصل تمامًا للحسن ظل حزينًا حتى تصفى فتغنى باللقاء ونعيم الرؤية.

وخطـــة الـــزهاد هـــنا تتفق مع وجهة النظر الدينية تمامًا حيث جاءت مادة الخوف في القرآن مائة وخمس وعشرين مرة وخشي في ثمان وأربعين آية، هذا عدا الرهـــبة والإنـــذار، وقد اشتملت الآيات الَّتِي تذكر التخويف على خوف المقام الإلهي وخوف الوعيد (١٤، إبراهيم) وخوف العذاب (١٥. ٥١ الأنعام، ١٠٣ هود، ٣٧ الذاريات، ٤٥النازعات، ٣٣لقمان).

وبينـــت الآيـــات أن القرآن باعث أصيل يحرك النفس نحو الخوف والخشية (٢،٣ طه، ٢٦ النازعات، ١٠ الأعلى).

وذكر اللـــه الإنسان بالموت في القرآن في (١٦٥) موضعا ووعظنا الرسول

---

(١) انظر الحلية: ج٢: ١٢٠، ج٢: ١٣٢، ١٣٣، ١٤٣، ١٣٤، ١٩٩.وطبقات ابن سعد ج٧: ١٠٣،وعيون الأخبار ج٢: ٢٩٦.

قـــائلا: «**أكثروا ذكر هازم اللذات**»[1] كما أحب الرسول خمول الذكر للمسلم ســـاعة الفتنة في قوله« **إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة فإن كان صاحبها سدد وقارب فأرحوه وإن أشير إليه بالأصابع فلا تعدوه**»[2]،وحثنا الرسول ﷺ إزاء هذا كلـــــه على الاجتهاد في العبادة فقال: «**بادروا بالأعمال سبعا هل تنتظرون إلا فقـــرا منســـيا أو غـــنى مطغيا أو مرضا مفسدا أو هرما مفندا أو موتا مجهزا**»[3]، «**بـــادروا بالأعمـــال فتـــنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسي كافرا، ويمسي مؤمنا ويصبح كافرا، يبيع دينه بعرض من الدنيا**»[4].

أما مادة الرجاء فإنها جاءت في اثنتي عشرة آية فقط، تحدثت عن الرجاء في اللـــه «وترجون من اللـــه ما لا يرجون»، أو رجاء اللقاء ﴿ فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا ﴾[الكهف:١١٠] أو رجاء الرحمة ﴿ يَحۡذَرُ ٱلۡأٓخِرَةَ وَيَرۡجُواْ رَحۡمَةَ رَبِّهِۦ ﴾[الزمر:٩] أو الفوز في اليوم الآخر ﴿ وَٱرۡجُواْ ٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ ﴾ [العنكـــبوت: ٣٦] أو رجـــاء النعيم ﴿ يَرۡجُونَ تِجَٰرَةٗ لَّن تَبُورَ ﴾[فاطر: ٢٩] ويقول رســـول اللـــه ﷺ: «**لا يدخل أحدكم الجنة إلا وهو يحسن الظن بالله**»[5]، «**ومن أحـــب لقـــاء اللـــــه أحب اللـــه لقاءه**»[6] كما أخبرنا أن الخوف والرجاء لا يجتمعان في قلب عبد إلا أعطاه اللـــه وأمنه[7].

ومـــن هذا السياق نعلم يقينًا دقة موقف الزهاد وشدة تمسكهم بالدين ونصا

(١) رواه الترمذي والنسائي بسند حسن عن التاج ج٥: ٢١٣.
(٢) التاج ج٥/٢١١بسند حسن.
(٣) نفسه ج٢/ ٢٠١، ٢٠٢ عن الترمذي والحالك وروى الثاني مسلم والترمذي.
(٤) نفسه.
(٥) التاج ج١/ ٣٣٧، ٣٦٨ روى الأول مسلم وأبو داود وروى الثاني الأربعة.
(٦) نفسه.
(٧) التاج ج١ /٣٣٨ رواه الترمذي وحسنه.

وروحـــا، لفظـــا ومضمونا،وبحق كانوا يتبعونه في أصل الفكرة وفرعها وبواعثها وأسبابها.

(ب) وعلينا أن ندرك بصفة خاصة أن الخوف البصري، وكل خوف من جناب الله، أو مـــن آثار عدلـــه وقدرته ليس همًّا مفزعًا ممزقًا للنفس البشرية، وإنما ينشـــأ في الحقيقة من معرفة الجلال الإلهي، وتقدير اللـــه حق قدره، واليقين الكامل بعفوه وفضله.

ومـــن هـــنا فهـــو لا يحفز العبد على الفرار من مواقف الخوف كما يحدث لـــلخائفين مـــن أمور مادية محسوسة بل يحببه في مواطن القرب ممن يخافه ويرهبه ســـبحانه؛ ولـــذا يستعذبون التلاوة والصلاة والتهجد مع أن عيوهم من الدمع كالجمرة المحماة، ولعذوبة الموقف يجتهد الخائف ويكثر من العبادة، وفي كل حال هو سعيد مغتبط.

هذا بالإضافة إلى أن الرهبة من اللـــه لا تحدث قلقًا أو تولد جبنًا في أربابها؛ لأنها رهبة من ضعيف لقوي لا بين متماثلين حتى تحدث الإخفاق لدى المغلوب، وتبعـــث عـــلى المذلة في نفس الضعيف، وهي أيضا خشية مستحقة للـــه وحده يحـــس معها العبد أنه يؤدي حقًا من الحقوق لصاحبه الذي يستأهلـــه لذاته دون جمـــيع المخلوقين، ولذا صار الخوف والذلة فضيلة محمودة، وقوة انتصر بها العبد على غرور نفسه، وألزمها حقًا مفروضًا عليها، وإلى جانب هذا فإن اليقين الذي يكمن في النفس بأن استحقاق الخوف إلا بقوة اللـــه وحده.

ونفـــس الرجاء مع الثقة الكاملة في اللـــه والطمع في رحمته يجعل العبد غير ناظـــر إلى فضـــل سواه ويسمه بالعزة وعدم الحاجة إلى الغير، وبالتالي فالخوف شـــجاعة وقوة، والرجاء يقين وثقة وعزة،وهما معًا سبيل صادق ومنهج صحيح

يقـــوم غرور النفس، ويهذبها، ويذمها عن المعاصي، ويلقح العمل الصالح، ويزيد اليقين،حسبما ورد في عبارات الحسن البصري ومطرف بن عبد الله[1].

(ج) ومـــن كل ما سبق يتضح أن الخوف لم يستول على النفوس استيلاء يغلق دونهـــا بـــاب الأمـــل والرجاء، وإنما تمازجا في عواطف الزهاد، وتشربتهما القلوب، على عكس بعض الباحثين الذين ذكرنا أسماءهم سابقًا ممن سايروا المستشـــرقين في قصور أبصارهم عن رؤية نور الحقيقة فراحوا يطبعون الزهد بـــالخوف فقط، ويصفون رجالـــه بالكآبة والحزن، ويغمضون أعينهم عن بـــوارق الطمـــع والرحمة والرجاء في اللـــه هادفين من وراء ذلك إلى اتهام الإســـلام بأنـــه لا يحـــوي إلا الفـــزع والقلق بما أثار من آيات التعذيب والـــتخويف، وتلك غاية في البحث دنيئة وخبيثة، فضلاً عن أنها لا تتفق مع مسلك الزهاد، والحقيقة المستنيرة التي جاء بها الدين، ولابد من مراعاة ذلك في كل بحث لهؤلاء يتصل خاصة بديننا، وعلى الإسلاميين أن يتثبتوا بأنفسهم من نتائج غيرهم، فهم أقدر الناس على فهم دينهم ولغته.

(١) الحلية ج٢/ ١٣٣، طبقات ابن سعد ج٧/ ١٠٣.

المدرسة الثانية

الكوفة واتجاهاتها

تمهيد

ذكر ابن الأثير والطبري وياقوت في أحد رواياته أن سعد بن أبي وقاص مَصَّرَ الكوفة عام (١٧هـ)، وهو أدق مما ذكر المسعودي من أنها بنيت عام (١٥هـ)، ومن رأي صاحب مراصد الاطلاع من أنها شيدت في خلافة عثمان مصَّرَها السايب بن الأقرع؛ لأن الوقائع التاريخية تدل على أن حذيفة بن اليمان خرج بأهل الكوفة في موقعة نهاوند مفتتح عام (١٨هـ) وأن ابن الأثير أكد على أنها كانت بعد استخلاف عمر بثلاث سنوات وثمانية أشهر وكان بينها وبين موقعة القادسية سنة وشهران.

والذي يعنينا في هذا التمهيد ويتصل بموضوع دراستنا: هو الطبيعة الجغرافية، وأثرها على ترف السكان، والخصائص النفسية التي تميز بها العنصر البشري الذي استوطن الكوفة لما لهذين من صلة مباشرة على حركة الزهد، وتشكيل اتجاهاته، وعلى الحياة العقلية واختلاف مذاهبها.

أما بالنسبة للطبيعة فإن عمر نصح سعد بالريف؛ لأن العرب لا يصلحها من البقاع إلا ما يصلح شاتها وبعيرها؛ ولذا تحسس القائد الأماكن؛ حتى دله على مكانها ابن نفيلة الغساني، فأرسل سعد حذيفة وسلمان يتأكدان منه، ثم ارتحل إليه، واستقر به المقام هو ومن صحبه من الجند، ولما مصَّرها كتب إلى أمير المؤمنين يخبره أنه نزل منزلاً بين الحيرة والفرات بريًّا وبحريًّا ينبت الحلفاء[1]،

---

(١) ياقوت معجم البلدان ج٧: ٢٩٦، الطبري تاريخ الأمم والملوك ج٤: ١٨٤، ١٨٨، ١٨٩، ابن الأثير الكامل ج٢: ٢٥٩ – ٢٦٠ والمسعودي: مروج الذهب هامش نفح الطيب ج٢: ٢٤٦، مراصد الاطلاع ج٢: ٥٢٢.

ولما ارتفعت عن سطح البحر وسفلت عن برد الشام طاب ليلها وكثر خيرها[١].

وافتخر بها محمد بن عمر العطاردي أمام عبد الملك بن مروان فقال: ماؤنا عذب وعيشنا خصب[٢] وهذا يعني أنها بيئة زراعية على عكس البصرة التجارية، وإن الحياة فيها مريئة هنية ينعم فيها الساكن بالنسيم وهدوئه، وجود الطبيعة وكثرة الرخاء.

وتكون العنصر البشري الذي استوطنها من أكثرية يمنية، وكثرة عربية من نذار، وقلة فارسية وهم الحمراء الذين انضموا إلى العرب بعد القادسية وندع أبا سليمان أيوب بن قيس المعروف بابن القربة المتوفى(٨٤هـ) يحدثنا عن طبيعة هذه الأجناس فيقول عن قضاعة ومركزها بين القبائل بأنها: أعظمها أخطارًا وأكرمها نجارًا وأبعدها آثارًا وأما تيم فهي أظهرها جلدًا وأثراها عددًا، وعبد قيس أسبقها إلى الغايات وأصبرها تحت الرايات، وأسد أهل عدد وجلد وعسر ونكد، وقبيلة عك ليوث جاهدة، وتغلب يصدقون إذا لقوا ضربًا ويسعرون للأعداء حربًا، وحمير أرباب الملك، وكندة لباب الملوك، ومذحج أهل الطعان، وهمدان أحلاس الخيل، والأزد أساد الناس.

ويقول عن النازحين من الأنصار: إنهم وفدوا من مدينة رسخ العلم فيها وظهر منها[٣]، وعن الأقلية الفارسية: إنهم أعلم الناس بحق وباطل[٤]، وإلى قريب من هذه الأوصاف حدث عمرو بن معديكرب أمير المؤمنين عمر حين قدم عليه المدينة.

---

(١) وفيات الأعيان ج١: ٢٣٠.

(٢) معجم البلدان ج٧ : ٢٩٨.

(٣) وفيات الأعيان: ج١ : ٢٢٨: ٢٣٠.

(٤) مروج الذهب ج١ هامش نفح الطيب ج٢ ٢٥٢.

وتشير تلك الأوصاف أن أكثرية السكان من أصل عربي في الجنوب والشمال، وأن اليمنيين منهم يمتازون برقة المشاعر؛ ولهذه أثرها على الحركة الروحية وعواطف الزهاد، بينما امتاز عرب الشمال بالبداوة والفطرة ولها أثر بالغ على اللغة وسلامتها.

نظرًا للمهمة التي ألقيت على عاتق العرب الذين استوطنوا الكوفة وهي فتح فارس فإنهم قد اختيروا من أفضل القبائل وأعرقها وأكثرها فروسية ومهارة. ومنهم من كان ينتمي إلى بيوت لها قدم في الرئاسة والحكم قبل ظهور الإسلام؛ ولأنهم على تلك الحال فقد امتازوا بالذكاء والعقل الخصب والاستعداد السريع لتقبل ما يرد عليه من علم أو فكر، وقد اشرأبت أذهانهم دائمًا إلى المطامع والآمال والغايات، هذا بالإضافة إلى أنهم جميعًا كانوا مسلمين، وأن المدنيين خاصة هم الذين قدموا العلم الإسلامي وأحكامه، بجانب أن الفارسيين حملوا ثقافتهم وحضارتهم إلى قلب الكوفة.

ومع هؤلاء جميعًا كان بعض اليهود يسكنون على مقربة من تلك المدينة الجديدة، وقد ساعدوا بعدائهم وحقدهم للإسلام على إفساد الجو وإذكاء الخلاف وبث الأفكار الأجنبية.

ولا شك أن كل هذه الظروف صبغت الكوفة بصبغة خاصة سواء في الشئون السياسية والعسكرية، أو في النشاط العلمي والعقلي، ففي الأحوال السياسية وما يتبعها من حروب؛ نرى هذه البلدة لم تلن جانبها لأمير أو خليفة منذ أن مُصِّرت.

فقد شكت سعد بن أبي وقاص واتهمته بعدم إتقان الصلاة مع ما له من سبق في الإسلام؛ حتى عزل، ثم شكت الوليد بن عقبة لعثمان وزعمت أنه يدمن

الخمر حتى عزل وأقيم عليه الحد في المدينة، ومنعت سعيد بن العاص من دخول الكوفة بعد عودته من زيارة المدينة في مهمة رسمية، وحاربوا مع علي في الجمل وصفين، ثم خرجوا عليه فحاربهم، ثم طالب من معه بقتال معاوية فتفرقوا من حوله، وكثيرًا ما هددوه بالقتل على غرار اشتراكهم في دم عثمان، وظلوا كذلك؛ حتى استشهد على أرضهم، كما طعنوا ابنه الحسن في عسكره وخذلوا الحسين(١).

حتى الشيعة أنفسهم انقسموا على بنيه أحْزَابًا، كما تفرق الخوارج إلى طوائف وشيع، وهذا يدل على أنهم لم يخضعوا لشخص ولم يلينوا لقيادة بحكم ما لديهم من تقلبات وآمال وغايات.

وقد خضعت الحياة العقلية للمزاج السكاني وما يضمره من تقلب وتمرد، فنراهم يشكلون مذاهبهم حسب اتجاههم السياسي والعسكري، وحسب الطبيعة النفسية لكل عنصر من العناصر التي استوطنت تلك المنطقة، وكما هو معروف فإن هذه الاتجاهات قد تبلورت في مذهبين هما: الشيعة والخوارج.

أمّا الشيعة: فكان معظمهم من القبائل اليمنية التي عهدت الأسر الحاكمة قبل ذلك، ومن البدويين الذين مازالت أفكار رؤساء القبائل في أذهانهم، ومن الفارسيين الذين استمرءوا النظام القيصيري ولم يعرفوا طعم الانتخاب؛ لذا استعاض هؤلاء جميعًا عن هذه الأنظم بالانتماء إلى أسرة الإمام علي، وجعلوا من حركة التشيع مذهبًا سياسيًا وفرقًا دينية جلبت الخراب الفكري على كثير من المسلمين كما هو معروف من مبادئها التي جُمعت من شتات الفلسفات ومن دس اليهود وحنقهم.

---

(١) مروج الذهب ج١: ٢٦٧ – ٢٦٨، ٦٠١، ٦٠٣، والعقد الفريد ج٢: ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٥٦.

وأمـــا الخوارج: فمالوا إلى التحرر وخرجوا على الجميع ينادون بالانتخاب الحر المباشر ولكل من الشيعة والخوارج أفكار ومعتقدات شاردة خضعت للأهواء وســـوء الفهم بقصد وبغير قصد، الأمر الذي يجعلنا نقرر أن الكوفة قد تشربت الأفكار الخارجية بصورة أسرع من أي بلد إسلامي آخر، حفزها على ذلك كثرة تقلــبها واختلافها، ورغبة المتصارعين في نصرة آرائهم بحجج أيًا كان مصدرها؛ حـــتى فاقـــت تلك الفرق مذاهب البصرة، وكانت أعتى خطورة على الإسلام والمسلمين منها عند البصريين.

فـــإذا زعمت مثلا فرق البصرة أن أحد الفريقين من الصحابة مخطئ لا على التعـــيين فإن فرق الكوفة ذهبت إلى ما هو أبعد في كل من الطرفين، إذ الطرف المعـــادي وهو الخوارج كفر الجميع والطرف المحب وهم الشيعة ألـــه آل البيت وبدا الأثر الأجنبي في فرق البصرة بسيطًا هادئًا، وفي فرق الكوفة خطيرًا صاخبًا.

وخطـــت البصرة إلى فلسفة أفكارها بخطوات وئيدة وترتدي دائمًا المسحة الإسلامية، وقفزت الكوفة إلى قوالب الفلسفة السابقة ومصطلحاتها فاستعملتها؛ حـــتى بدت في معظم الأحيان بعيدة عن روح الإسلام ومادته العلمية، واتسمت فـــرق البصـــرة بـــالجدل في الفكر، وعرفت فرق الكوفة بحبها للدماء في الخفاء والعلن.

وبجانـــب هذه التيارات سار تيار رجال الحديث والتفسير والفقه والزهاد في مجـــرى يخـــتلف عن النـــزعات الأخرى تمامًا، الأولى: تُصدر علمًا زائفًا مضلاً، والآخر يتبع علمًا يقينيًّا صافيًا، ويصد الهجمات، ويرد الافتراءات التي تنضح من التيارات الأخرى؛ بحيث يصح أن نقول عن التيار الصادق إن رجالـــه هم الذين كـــانوا يمـــثلون بحق الحركة الإسلامية الصحيحة داخل أبنية الكوفة وعلى رأس هؤلاء جميعًا الزهاد، وهم الذين يتوجه إليهم مدح من أثنى على الكوفة.

العملية التربوية

مـــا دمنا نتحدث عن المدارس على النحو الذي وجدناه في الحجاز والبصرة والذي سنجده في بقية البلاد المفتوحة؛ فإن هذا الموضوع يدلنا دلالة أكيدة على مدى اهتمام الإسلام بالتعليم هذا الاهتمام البالغ الذي بدأه رسول اللـــه ﷺ مع الصـــحابة عامة ومع مجموعة معينة انتقاها وأعدها لتلك الغاية الثقافية من أمثال معاذ، وأبي موسى وزيد بن ثابت، وابن مسعود وابن عمر، وابن عباس، وأُبي بن كعب، وأبي هريرة، وغيرهم.

وقصد الرسول -بلا أدنى شك- أن يكون هؤلاء دعاة الإسلام، وحملة راية التربـــية والتهذيب في البلاد المفتوحة؛ ولذا اعتنى بهم على وجه خاص، وقام في حياته بإرسال البعض إلى مكة، ثم اليمن بعد فتحهما، ثم أكمل عمر تلك المهمة فأرســـل إلى كـــل بلـــد مفتوح على غرار ما فعل بالبصرة وقدر لهذه الكتائب التعليمية أن تقوم بمهمتها خير قيام.

وأمامنا ونحن نتحدث عن التربية في إطار حديثنا عن الزهد والزهاد نقطتان:

الأولى: أن العملـــية الـــتربوية بكـــل ما تشمل من أساتذة ومناهج وطريقة وهـــدف لم تـــتعدد أشـــكالها أو صـــورها، بل أخذت شكل الوحدة في جميع عناصرها، فنجد أن أي حلقة يمكن أن تضم أصحاب النـــزعة المتقشفة وغيرهم ويمكن أن يجلس في درس علقمة أو مسروق أو الربيع بن خيثم من الزهاد رجال لا ينـــتمون إلى تلك الوجهة وبالعكس، أي لم تكن هناك مدرسة للزهاد مستقلة عـــن غيرهم، ولم ينفصل المفسرون أو رجال الحديث أو الفقه بمدارس خاصة لا تحوي زهّادًا، كما لم تعرف حلقات الزهاد مناهج مستقلة عن حلقات غيرهم.

وليســـت هـــناك طريقة في التربية أو غاية تختلف من رجال إلى رجال؛ بل

الجميع سلكوا تحت هدف واحد، وأساتذة يعطون كل فرد بصرف النظر عن منزعه الذاتي، وعلوم يتناولها الجميع بالدرس والتمحيص، واستمر هذا طابع القرن الأول كله؛ حتى ظهرت الفرق فانفصلوا بمدارسهم المستقلة ومناهجهم الخاصة، وبقي الزهاد مع رجال التفسير والحديث والفقهاء جبهة واحدة طوال القرن الثاني يواجهون أرباب المذاهب والأهواء، إلى أن جاء القرن الثالث وما بعده فانفصلت حلقات الصوفية بمناهجها وطرقها في التعليم عن مدارس رجال الظاهر.

ولصدق هذه النظرة ولأن الزهاد خرجوا من بين الحلقات العلمية العامة اضطررنا إلى الحديث عن المدارس في شكل يقرب إلى العموم منه إلى الاقتصار على الزهاد خاصة، وطرقنا أحيانًا موضوعات تتصل بعملية التعليم العامة؛ لكون الزهاد قد اندرجوا بين حلقات العلماء بلا فاصل يسمح بالحديث عن مدارسهم على وجه متميز.

والنقطة الثانية: هي أن عناصر العملية التربوية التي أشرنا إليها تتمثل في كل مدرسة من المدارس التي قامت في البلاد المفتوحة، ولما كنا بصدد الحديث عن مدرسة الكوفة سنتخذها نموذجًا نبرز فيه كل ما يلزم لإنجاح العملية التربوية، وأثر ذلك على الزهد والزهاد، والنموذج الواحد يكفي؛ طالما تتشابه المدارس أساتذة وهدفًا ومنهجًا وطريقة ومكانًا.

أولا: وسائل التربية

إذا تساءلنا من أين استقى زهاد الكوفة وعلماؤها علمهم؟ وما هي الوسائل التي كانت سببًا في تربية وتثقيف هؤلاء وهؤلاء؟ لجاءنا الجواب يحدد لتلك المهمة وسائل ثلاث:

الأولى: يحدثنا إبراهيم التيمي أنه نزل الكوفة من الصحابة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة وسبعون من أهل بدر[1]، وترجم ابن سعد لمائة وخمسين صحابيًّا ممن هبط الكوفة: منهم عبد الرحمن بن مقرّن الذي وصف هو وقبيلته برقة الشعور، ورهافة الحس وسمو العاطفة، وكثرة البكاء من خشية الله؛ حتى قال مجاهد: البكاءون بنو مقرّن وهم سبعة[2]، وقطنها أيضًا مجمع بن حارثة الذي جمع القرآن على عهد رسول الله ما عدا سورة أو سورتين، وقد طال مكثه بها إلى أن توفي في خلافة معاوية[3]، والمستورد بن شداد الذي كان غلامًا يفعًا على عهد رسول الله؛ ولكنه أكمل علومه على يد الصحابة وروى عنه الكوفيون[4].

فعن هؤلاء وغيرهم من الصحابة، وعن طريق الاحتكاك والاختلاط بهم في جميع شئون الحياة وجد الكوفيون لديهم مادة علمية غزيرة أخذوا منها ونهلوا من معينها خصوصًا وأن إقامة الصحابة فيها قد طالت، فكان آخر من توفي بها عبد الله بن أبي أوفى (٨٦هـ)[5] أي إن مدة اختلاط الكوفيين بهم دامت سبعين عامًا على أنها لم تنقطع؛ لوجود عقب للصحابة قاموا بما قام به آباؤهم ووسيلة التعلم عن طريق الاحتكاك مشهورة عند رجال التربية.

وبصفة خاصة وجد الكوفيون من بين الصحابة نماذج من الزهاد اقتدوا بهم من أمثال بني مقرن الذين لا ننكر أنهم لقنوا أرباب العواطف السامية درسًا في الخشية والرهبة والخوف ورققوا من شعورهم؛ حتى انهمرت دموعهم استشعارًا لعظمة الله.

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٦: ٤، ١١، ١٢.

(٢) نفسه.

(٣) طبقات ابن سعد ج١: ٣٤، ٤٠.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفسه ج٦: ١٣.

الثانية: وجد الكوفيون في المدرسة التي تكونت بمسجدهم حول عبد الله بن مسعود مكانًا فسيحًا للتعلم والتأدب في مجال السلوك، تلك المدرسة التي لاقت من الشهرة والثقة العلمية ما لم تنلها مدرسة خارج الجزيرة العربية؛ نظرًا لقيمة أستاذها في المجال العلمي والأخلاقي، ولما لاقى من عناية خاصة حباه بها رسول الله حيث سمح له أن يدخل بيته أي وقت شاء بلا حجاب، وأن يسمع الأسرار حتى ينهاه؛ ولذا قال أبو موسى: قدمت أنا وأخي من اليمن فكنا حينًا وما نرى ابن مسعود وأمه إلاَّ مِنْ أهل بيت رسول الله من كثرة دخولهم ولزومهم له(١).

ولقد كان يشهد إذا غبنا ويؤذن له إذا حجبنا(٢)، وهو صاحب السر والوسادة والسواك والنعلين والطهور في السفر(٣)، وقد أتقن ابن مسعود عن طريق الخصوصية التي جعلها له الرسول ﷺ القرآن تلاوة وحفظًا وفقهًا.

كما نبغ في السنة والرواية والفتوى، مما جعل عمر يحتاج إليه فيهما؛ ولكنه أقسم أنه آثر أهل الكوفة على نفسه؛ ولذا أمرهم أن يأخذوا عنه وأن يسمعوا له ولعمار أميرهم ويقتدوا بهما(٤).

وعن هذا العالم الجليل تعلم الزهاد الكوفيون ومن شاركهم طلب العلم وعلوم القرآن والسنة والفقه، كما يرجع الفضل إليه في بث روح الزهد؛ حيث كان أكثر الناس شبهًا بالنبي ﷺ في سمته وهديه، ومن أقرب الصحابة وسيلة إلى

---

(١) صحيح مسلم ج٣، ٣٢٤، ٣٢٥.
(٢) نفسه.
(٣) طبقات الشعراني ج١: ١٩ والحلية ج١: ٢٤ – ١٢٨.
(٤) طبقات ابن سعد ج٦: ٣ – ٥.

الله يوم القيامة كما قال حذيفة[1]، ومن الإنصاف أن نذكر هنا على وجه الإيجاز أنه هو الذي طبع حياة الزهاد بطابع الاعتدال كما سنبين قريبًا.

الثالثة: ولم يقتصر الكوفيون على وسيلة الاختلاط أو التلقي من المدرسة الثابتة وإنما رحلوا إلى المدينة؛ ليأخذوا عمن فيها، ولهذا ترد روايات أسرة النخعي كثيرًا في البخاري ومسلم، ويذكر ابن سعد جمعًا من الصحابة بالمدينة تلقى عنهم الكوفيون كأبي بكر وعمر وعثمان وأُبي بن كعب، ومعاذ بن جبل وطلحة والزبير وحذيفة وأسامة بن زيد وخالد وعمرو بن العاص، وعبد الله بن عمرو وابن عمر وجابر وأبي هريرة.

وأيضًا ارتحل سعيد بن جبير إلى ابن عباس بمكة وكتب عنه كما حدث قائلاً: كنت آتي ابن عباس فأكتب عنه[2] وذكر أنه استعمل نعله ويده وصحيفته في الكتابة، ودور هؤلاء جميعًا -مع ما بذله ابن مسعود وغيره من المقيمين في الكوفة- هو الذي أنتج علمًا في الكوفة أضحى مطمعًا لكل طالب وثقة لدى كل عالم، وأثمر زهدًا نأى بأصحابه عن الفتن وغرور الدنيا ومزالق الأفكار.

ثانيا: الغاية من العملية التربوية

أستطيع تلخيص غاية التربية في كلمات موجزة هي: خلق الفرد المسلم، وهذه الجملة تشمل ثلاثة أمور:

أولها: تهذيب السلوك الأخلاقي، ويدخل الزهد وعدم الاغترار بالدنيا دخولاً أصليًّا، كما يراعى في هذا الجانب النظر للإنسان على أنه روح ومادة ولكل

---

(١) الحلية ج١: ١٢٦.

(٢) طبقات ابن سعد ج ٦: ١٧٩.

منهما مطالبه.

وثانيها: بث الثقافة الفكرية المعتمدة أساسًا على الكتاب والسنة.

وثالثها: النظر بعين الاعتبار إلى القوة التي يجب أن يكون عليها المجتمع تضامنًا وتعاونًا، والذي يدل على أن الزهد هدف وغاية من أهداف التربية ما سبق أن ذكرناه من آيات وأحاديث وسلوك شخصي للنبي ﷺ وما وجدنا عليه الصحابة.

ومن أجلها نصح عمر الأمراء بالتخشن والتمعدد، ونصح الرعية أن يتقللوا وألا يغير العرب أنماط حياتهم في الكوفة والبصرة؛ حتى لا يصيبهم الترف. وكان هو في لبسه المرقعة نموذجًا للاقتداء.

ثالثا: المنهج

تطلق كلمة المنهج عند علماء التربية وفلاسفتها على المادة العلمية والموضوعات المناسبة لكل عمر زمني من أعمار التلاميذ، كما تطلق لدى فلاسفة المعرفة على الطريقة التي تعالج بها العلوم؛ ليتوصل الباحث إلى نتائج مرضية، واختصارًا للمكان والزمان سنتحدث عن المنهج بهذين المفهومين في هذا الموضع.

أما المنهج بمعنى ما يدرس من علوم: فقد ارتبط بالغاية التربوية في صدر الإسلام؛ ولذا أقبلت المدارس طوال القرن الأول والثاني في مختلف البلاد المفتوحة على تدريس علوم القرآن والسنة والفقه واللغة والمغازي، ولا يُعَدُّ الاكتفاء بهذه العلوم قصورًا في الثقافة والتربية؛ لأن التربية كما هو معروف مرتبطة منهجًا وطريقة بحاجات المجتمع وضروراته، وتلكم المناهج سدت متطلبات المجتمعات وقتها، وأشبعت الفرد في ثقافته وتطلعاته العلمية وغاياته العملية والنظرية، ولما تطور المجتمع ودخلت الفلسفة زيدت المناهج واتسعت وتنوعت المدارس وتشعبت.

وأما المنهج الذي التزمه الزهاد في التفكير والعقيدة: فهو التمسك بالسنة وآثار السلف الصالح، كما يبدو تمامًا من تشدد النخعي في الترغيب والحث على السنة ويكرر دائمًا وما الأمر إلا الأمر الأول يعني ما كان عليه السلف الصالح[1]، وكان الشعبي الزاهد يقول في ختام كل مجلس مفصحًا عن هذا المنهج: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وأشهد أن الدين كما شرع، وأشهد أن الإسلام كما وصف، وأشهد أن الكتاب كما أنزل، وأن القول كما حدث، وأشهد أن الله هو الحق المبين[2].

رابعًا: الطريقة التربوية

اتخذ الأساتذة طريقة التحفيظ والتسميع في القرآن الكريم؛ خاصة وهي الطريقة المقبولة التي لا يعتريها عيب من كتاب الله؛ لأنه لا يصح أن يعتمد التلميذ فيه على نفسه خشية الزلل، وليس فيها كبت للقدرات والمواهب إذا ما اقتصرت على هذا الموضوع.

أما في غيره من العلوم فإنها تركت للتلميذ حريته في اختبار المادة والموضوع الذي يريد دراسته، ويتناسب مع مواهبه واستعداده مع التأكد من صدق اختياره وميوله، ومع التوجيه والشرح والإلقاء من الأستاذ، والسؤال والمراجعة والفهم الخاص من التلميذ، فلم تترك للتلميذ مطلق الحرية في الاختيار والفهم ولم تسلبه استعداده بالكلية.

وتحقيقًا لهذا فإنهم لجئوا إلى انتقاء التلاميذ حسب صلاحيتهم للعلم عامة ولفرع من فروعه بصفة خاصة، وقد يرفض الأستاذ تلميذًا لعدم صلاحيته في مجال العلوم النظرية، ويدلنا على هذا قول الحارث بن سويد: كان الرجل ليتبعنا

---

(١) طبقات ابن سعد ج٦ : ١٩٣.

(٢) الشاطبي الاعتصام ج٢: ١٠٥ وطبقات ابن سعد ج٦: ١٧٥ – ١٧٧.

إلى عبد اللـــه بن مسعود فما يقبلـــه يرده[1] لعدم صلاحيته للتلقي، ولا يتم هذا على وجه الدقة إلا بخبرة الأستاذ وفراسته.

ولمـــا كانت العلوم السائدة آنذاك من الأهمية بدرجة كبيرة والخطأ فيه يشنع عـــن نظيره في العلوم الطبيعية أو الرياضية؛ لذا لجأ العلماء إلى التأكد من وجودة تحصيل الأستاذ بعقد امتحانات لـــه أحيانًا يجريها المدرس على نفسه ليصحح لـــه التلمـــيذ مثلما طلب ابن مسعود من علقمة بن قيس أن يمسك عليه سورة البقرة فـــلما قـــرأها ابن مسعود قال لعلقمة: هل تركت فيها شيئًا؟ فقال علقمة: حرفًا واحـــدًا، قال: كذا وكذا فقال ابن مسعود: نعم[2]، وإجابته بنعم تدل على أنه تعمد الخطأ امتحانًا للتلميذ.

وقال: ابن عباس لسعيد بن جبير حدث قال: أحدث وأنت ههنا؟ فقال ابن عـــباس: أو ليس من نعمة اللـــه عليك أن تتحدث وأنا شاهد فإن أصبت فذاك وإن أخطأت علمتك[3] وهو نوع من الامتحان في التربية العملية مثلما نفعل اليوم أمام تلاميذنا في دروس حصص التربية.

وقـــد يكـــون الامتحان عن طريق السؤال المحدد كما فعل ابن مسعود مع شـــرحبيل حين قال له: ما تقول في الخنس الجواري الكنس؟ قال: لا أعلمها إلا بقر الوحش قال عبد الله: وأنا لا أعلم فيها إلا ما قلت[4]، وكذلك امتحن الإمام علي القراء بنفس طريقة التحديد قبل أن يفارقهم[5] بالرجوع إلى ربه.

---

(١) طبقات ابن سعد ج٦: ١١٥، ٦٠ ١٧٨، ١٧٩.
(٢) نفس المرجع السابق.
(٣) نفس المرجع السابق.
(٤) نفسه ج٦: ٧٢.
(٥) وفيات الأعيان ج٢: ١٦٨.

وهـذه الطريقة في الانتقاء والاختيار والحرية والفهم تشير إلى أن الصحابة كانوا على وعي كامل بطريقة التدريس والأسس العلمية التي يجب أن تقوم عليها بلا تأثر بنظريات سابقة، وهو محط الإعجاب والتقدير؛ خصوصًا إذا وضعنا في الاعتبار أن البيئة التي دخل فيها الإسلام ما عرفت أنماط التربية أو طرقها.

كما أنهم لم يغب عن أذهانهم اختلاف استعدادات النفوس؛ ولذا فعلوا ما فعلوا؛ ليفصلوا بين من يصلح للتعلم، ومن يصلح للحرفة، ومن يصلح للجندية، وهذه الخبرة تؤهل الصحابة لأن يكونوا في مصاف أعظم الرواد في مجال التربية.

ولا يخفى علينا في ساحات الحكم على تلك الطريقة أن نقرر أنها سلمت من عيوب الطرق المعاصرة كطريقة التحفيظ والتسميع التي لا تتيح للتلاميذ المجال؛ لاكتساب خبرات تربوية نافعة، وكطريقة دالتن التي أعطت نوعًا من الحرية للتلميذ؛ ولكنه محدود لعدم ربط حرية التفكير بما يجري في المجتمع ربطًا واسعًا يعمم من حرية الدارسين. كما أن الطريقة التي اتبعها الصحابة وإن أعطت قدرًا من الحرية واختيار أنماط الدراسة إلا أنها لم تخضع هذه السبل لميول الطالبين خضوعًا كاملاً بل كثيرًا ما يتدخل الأستاذ خشية انحراف التلميذ وبذا يسلمون من عيوب الطريقة الأمريكية[1].

وباختصار سلمت طريقتهم من العيوب التي تصادف كل طريقة معاصرة؛ ولذا كان نفعها وفيرًا وتأثيرها على التلاميذ قويًا، وانتفاعهم بها واسع النطاق وفي شتى العلوم.

ويجب أن نفرق بين تلك الطريقة التي خضع لها الزهاد وبين الطرق الأخرى في القرن الثالث وما بعده والتي خضع لها جمهور المريدين في حلقات المشايخ؛

(١) ارجع إلى الطرق الثلاثة ونقدها في الطريقة والتربية د/ دمرداش سرحان: ١٣٣: ١٦١: ٢٢٤.

حيث كان الزهاد أكثر تحررًا في تفكيرهم؛ حتى استطاع التلميذ في كثير من الأوقات أن يخالف أستاذه و أن ينتقده وإذ ليس هناك آداب تقضي بعدم مراجعة التلميذ لأستاذه كما جد في آداب الصوفية الأمر الذي جعل الزاهد جريئًا وجعل الصوفي فيما بعد عليه أن يسكت مهما كان خطأ أستاذه.

وفي ساحات الحكم أيضًا لا يغيب عنا أن عملية الانتقاء واختيار القدرات لكل علم قد تمت في عهد رسول الله ﷺ فاختار للقراءة القراء الأربع، وللفتوى ابن عمر وعلي، وللحديث أبا هريرة وجابر وأنس، ولسر النفاق حذيفة، وهو أول من ألقى امتحانًا على أصحابه حين طلب من ابن مسعود أن يقرأ عليه القرآن، وترك لأصحابه الحرية في المشاورة، وفي أن يراجعوه مثلما حدث في الأسرى وفي الخروج لأحد وفي صلح الحديبية، وبين أن المراجعة والفهوم الخاصة جائزة ما لم يرد نص فإن ورد فالحكم له.

تعقيب: إنما كتبت هذه الفقرات المتصلة بالعملية التربوية لعدة أمور منها:

بيان اكتمال وسائل وأساليب التربية المتبعة في هذا الوقت، وأنها كانت صورة متقدمة ملائمة لظروف وغايات المجتمع بلا تأثير أو تقليد لأفكار لا تتصل بالمجتمع الإسلامي الناشئ، وبذا كانت عملية التربية إسلامية أصيلة تعبر عن ضرورات الفرد والجماعة تعبيرًا دقيقًا، وما أحوجنا إلى مثل هذا الإخلاص والنقاء في عملياتنا التربوية اليوم.

ومنها أنني قصدت إبراز علم الزهاد مما تلقوه في هذه المدرسة من علوم التفسير والقراءة والسنة والفقه، وأن الزهد قام على ركائز علمية دينية صحيحة قوامها الكتاب والسنة، وأن معظم علماء هذه المدرسة على هذا النحو كانوا زهادًا، وأنهم كانوا من الكثرة بدرجة تثير الإعجاب والدهشة، ومن القوة العلمية

إلى حد تقدير العلماء في مكة والمدينة؛ مما يدل على خصوبة عقليتهم وإقبالهم الشديد على العلم، وصبرهم على البحث والتحصيل؛ حتى استوعبوا علمًا كثيرًا في فترة وجيزة، إذ إننا نعلم أن ابن مسعود ظل بها؛ حتى قرب نهاية خلافة عثمان، ثم رحل إلى المدينة ومات بها (٣٢هـ).

وأن عليَّ بن أبي طالب استشهد في الكوفة (٤٠هـ)، وإنه نادى بجمع القراء؛ ليصحح لهم كما قلنا فاجتمع إليه ثلاثمائة قارئ مجيد[(١)] وهو عدد كبير إذا قيس بالفترة التعليمية المقدرة بثلاثة وعشرين عامًا؛ حتى وقت استشهاد الخليفة الرابع، كما أن إبراهيم التيمي قدر المبرزين في العلم قائلاً: كان فينا ستون شيخًا من أصحاب عبد الله[(٢)] برز منهم ستة ترأسوا العلم هم: علقمة والأسود ومسروق وعبيدة والحارث ابن قيس وعمر بن شرحبيل[(٣)] وكلهم من الزهاد.

ومما يدل على الثقة العلمية للزهاد العلماء من الكوفة ما قاله ابن عباس حين أتاه السائلون منها: تسألوني وفيكم ابن أم دهماء[(٤)] أي سعيد بن جبير، وقال ابن عمر حين سئل عن الفرائض: ائتِ سعيد بن جبير؛ فإنه أعلم بالحساب مني وهو يفرض منها ما أفرض[(٥)] وقال عطاء لعبد الجبار بن عباس: ما يأتينا العلم إلا من عندكم[(٦)].

ومنها: أننا رأينا كيف أن الزهد كان هدفًا من أهداف التربية في الكوفة،

---

(١) وفيات الأعيان ج٢: ١٦٨.
(٢) طبقات ابن سعد ج٣: ٣ – ٥.
(٣) نفس المرجع السابق.
(٤) نفسه: ١٧٩، ١٨٠، ٦.
(٥) نفسه.
(٦) نفسه.

وبهــذا ارتــبط بالعلم وقام عليه وتشربه التابعون من الصحابة كما تشربوا العلم سواء بسواء، وأن الصحابة نقلوا إليهم حسهم وعواطفهم كما نقلوا إليهم دينهم، وأن الحياة الروحية خضعت للأسس التي بناها ابن مسعود على وجه الخصوص، وأيضًــا فــإن طــريقة التربية قد طبعت الزهاد بطابع خاص في الحرية والجرأة، وستتضح بعض هذه النقاط فيما يلي هذا من بحوث وتفصيل.

موقف الزهاد من الفرق

وَصَــمَ ماســنيون الكوفــيين بأنهم كانوا على مذهب الشيعة مع ميل إلى المرجــئة[١]، ونقل هذا القول على عاهنه جل الباحثين الإسلاميين أمثال الدكتور محمــد مصطفى حلمي، والدكتور الشيبي والدكتور غلاب، وأحمد أمين[٢] وهو اتهــام لا يَصْــدُق على كثير من العلماء والزهاد؛ ولذا سنعيد خطة الدراسة التي اتبعــناها في البصــرة هنا؛ لنتأكد من أن الزهاد كانوا أوفياء للمنهج السني، ولم يخوضــوا في أفكــار الشيعة المتطرفة، ولا في آراء المرجئة الخارجة مبينين إلى أي مدى كان إرجاء الزهاد أو تشيعهم، وكان إخلاص الكوفة للشيعة.

إنكار الإرجاء البدعي

أدت الفتــنة التي نشبت بين المسلمين- ابتداء من مقتل عثمان، ثم الخلاف الدموي بين علي ومعاوية-إلى تمزيق وحدة المسلمين السياسية وقتها، وإلى تفتيت الوحدة الفكرية إلى يومنا هذا، وكانت سببًا مباشرًا في ظهور الفرق المذهبية التي ابتدأت من نقطة معينة وانساقت منها إلى نقاط أخرى تتصل بالعقيدة والشريعة؛ حــتى شملــت كل ميادين الإسلام ويكاد يُجمع العلماء على أن مسألة مرتكب

---

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة تصوف.

(٢) انظــر الحياة الروحية في الإسلام والصلة بين التصوف والتشيع، والتنسك الإسلامي، وأحمد أمين في فجر الإسلام.

الكبيرة هي النقطة الأساسية التي انحدرت منها الفرق إلى هاوية الخلاف والجدل.

ولكنّي أقول: إن مفهوم مرتكب الكبيرة بالمعنى الشائع- وهو ارتكاب المعصية الكبرى في مقابل الصغرى- ما كان ليثير هذا الخلاف أو التصارع، وما كان ليحدث هذا التفرق المذهبي؛ لأن كثيرًا من المسلمين ظهرت على أيديهم كبريات الذنوب كالزنى والخمر ومع ذلك أقيمت عليهم الحدود في عهد الرسول والصحابة، ومرت أحداثهم كأنها شيء فردي وعادي لا يثير أذهان الناس إلى ما وراءه، وبالتالي فالذنب الكبير وحده غير كاف لإحداث كل هذا التمزق.

أما الشيء الخطير والدفين الذي دبَّ في النفوس وحركها إلى التساؤل والاختلاف فهو الأفكار التي خطرت في الأذهان حول احتمال خطأ الصحابة وعدم خطأهم وما نجم عن الفتن من آثار بدت في الظاهر ضارة على المجتمع الإسلامي كله، ولما كان الإسلام قد حرم على المسلم القدح في الصحابة؛ كان لزامًا على من ثارت في نفسه هذه الهواجس أن يضعها في صورة مقبولة أمام الجمهور والحاكمين؛ حتى يسلم من اللوم أو العقاب، فصاغها في رسم مرتكب الكبيرة.

وأقدم الفرق كما قلنا القدرية يليهم الشيعة والخوارج والمرجئة والوعيدية ثم المعتزلة أخيرًا، وقد سبق الحديث عن القدرية، ويهمنا في هذه النقطة أن نبين حركة الإرجاء، وموقف زهاد الكوفة منها، فنرى أن هذا الاتجاه له أصل وساقان:

أما الأصل فهو إرجاء صاحب الكبيرة إلى واسع رحمة الله، وتفويض أمره إلى المولى -عز وجل-، وهو بهذه الصورة رد فعل لتشدد الخوارج والوعيدية القائلين بأنه كافر ويُخلد في النار، كما أن ظهوره كان إبان نشوب الخلاف بين علي

ومعاوية؛ ولكن هذا الأصل لم يجف وإنما تفرع إلى شعبتين:

الأولى: لم تقف عند حدود القاعدة العامة والكلية والتي جعلت أساسًا لهذه الفرقة، وإنما تعدته إلى بحوث أكثر تفرعًا وخطورة، فقالوا بالفصل بين الإيمان والعمل.

وزعم يونس بن عون مؤسس اليونسية منهم بأن الإيمان معرفة وخضوع ومحبة لله، ولا يضر ترك الطاعات حقيقة الإيمان إذا كان صحيحًا وقطع عبيد المكتئب بغفران ما دون الشرك لا محالة، فلا يضر العبد ما اقترف من سيئات إذا مات على التوحيد، وافترى فقال: إن الله على صورة إنسان لقول النبي: «**إن الله خلق آدم على صورته**»، وادعى غسان الكوفي أن من صدق أن الله حرم الخنزير ولا يدري هل هو الشاه أو غيرها؟، أو أن من أقر بالكعبة ولا يدري هل هي بمكة أو بالهند كان مؤمنًا، وأفتى جهلاً أبو ثوبان أن الله إذا أخرج واحدًا من العصاة لزمه أن يخرج كل عاص،

ونادى أبو معاذ التومني بأن السجود للشمس والقمر والصنم ليس كفرًا في نفسه بل هو علامة الكفر، وقضى صالح بن عمر مخطئًا بأن الصلاة ليست بعبادة لله وليس هناك طاعة إلا الإيمان به وحده، سبحانه وتعالى عما يقولون علوًا كبيرا[1].

ولا يخفى علينا مخالفة هذه المبادئ لظاهر القرآن والسنة اللذين قرنا الإيمان النافع بالعمل، وبينا أن كل مغفرة منوطة بالمشيئة، وأن القرآن حدد مكان الكعبة بمكة، وحدد الحيوان المحرم، ومنع السجود للشمس والقمر وجعله كفرًا في حد ذاته وجعل الصلاة كتابًا موقوتًا، ومن بين الفرائض الخمسة.

---

(١) الشهرستاني الملل والنحل ج١: ١٢٥ – ١٣٠.

وإذا أخذنا في الاعتبار أن بشر بن عياش المريسي (٢١٩هـ) وهو أحد مؤسسي فرق المرجئة، وأبرز روادها في نهاية القرن الثاني وأول الثالث كان أبوه يهوديًّا صائغًا بالكوفة[(١)]؛ أدركنا الأثر اليهودي في المرجئة وانحرافها كما هو في الشيعة ومغالاتها؛ ولهذا كله حارب ابن حزم الإرجاء المغالي، وجعله الشهرستاني مقابلاً للإرجاء السني، أي أنه يتضمن تسمية هذه الشعبة بالتيار البدعي.

الثانية: أما الشعبة الأخرى فهي التي تمسكت بالأصل في إحالة الذنب على سعة الرحمة والتفويض لله سبحانه وتُسمى بالإرجاء السني، وقد وجدت جذورها عند أبي بكرة وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين من الصحابة الذين أرجئوا ما جد بين الصحابة للمولى، وسار على منوالهم من التابعين ذر بن عبد الله بن زرارة بن معاوية الكوفي إذ كان مرجئًا[(٢)]، وحماد بن أبي سليمان (١٢٠هـ) الذي رفض أن يتقاضى على كتابة الألواح عند إبراهيم النخعي أجرًا وقال: والله ما أريد به الدنيا[(٣)] لزهده، كما أخبرت إحدى حفيداته، ربما رأيت المصحف في حجر جدي حماد بن سليمان ودموعه في الورق[(٤)]، ومع زهده وخوفه وخشيته كان مرجئًا وحكى ابن خلكان عن ابن ذر أنه كان صالحًا عابدًا كبير القدر يعد من المرجئة[(٥)] وذكر الشهرستاني أن أبا حنيفة، وسعيد بن جبير، وطلق بن حبيب، وعمرو بن مرة، ومحمد بن الحسن كانوا من المرجئة[(٦)]، وأردف قائلاً: ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة.

---

(١) وفيات الأعيان: ج١: ٢٥١.
(٢) طبقات ابن سعد ج٦: ٢٠٥، والملل والنحل ج١: ١٣٠.
(٣) طبقات ابن سعد ج٦: ٢٣٢.
(٤) طبقات ابن سعد ج٦: ٢٣٢.
(٥) وفيات الأعيان ج٣: ١١٥ – ١١٦.
(٦) الملل والنحل ج١: ٢٥ – ١٢٧.

فهل إرجاء هؤلاء من نفس الإرجاء البدعي؟ أو مخالف؟ وإذا كان مخالفًا فلماذا تسموا بالمرجئة؟ والإجابة على هذا السؤال ترد في نقاط محددة:

إن فكرة الزهاد تنحصر في التسليم والتفويض، وتقف عندهما لا تتعداهما إلى البحوث التي تطرق إليها البدعيون، وبالتالي فاشتراكهم في صفاء الأصل وسلامته، واسم الإرجاء كفرقة ومذهب عقلي اشتهر به الأولون لا السنيون، وإنما سمي الزهاد المحافظون على المنهج السني بالمرجئة لقولهم بتأخير أمر صاحب الكبيرة ورده إلى الحق، أو تأخير العمل على النية والعقد مع كونه مرادفًا للإيمان ومصاحبًا له.

وقال أبو حنيفة: إنما سمي المرجئة بذلك؛ لأنهم سئلوا عن حالة العصاة أين منزلتهم في الآخرة؟ فقالوا: أمرهم إلى الله تعالى، فسموا مرجئة لإرجائهم أمر العصاة إلى الله تعالى فإن الكفار في النار والمؤمنين في الجنة، والعاصي إن شاء عذبه الله وإن شاء غفر له[1]، أو لأنهم يخالفون القدرية والمعتزلة، وسمي المعتزلة كل من خالفهم في القدر مرجئًا[2].

ومن هنا فإننا نرى كما وضح أن التسمية أطلقت على الزهاد لقولهم بفكرة التفويض فقط دون أن يشتركوا مع المرجئة في جميع ما ذهبوا إليه بل خالفوهم مخالفة بينة، وهاجموهم بلا هوادة.

أما المخالفة فتظهر في صورتين: صورة الزهاد الذي اشتركوا في التسمية والذين جاءت مواقفهم مخالفة تمامًا لما عليه البدعيون، فنجد مثلاً ذر بن عبد الله في موقعة دير الجماجم يكفر الحجاج ويقول: هل هي إلا برد حديدة بيد

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ٤٦، والملل ج١: ١٢٧.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ٤٦، والملل ج١: ١٢٧.

كافر مفتون[1] آخذًا بظاهر قوله سبحانه: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣]، وقول النبي ﷺ: «**أبى الله أن يجعل لقاتل المؤمن توبة**»[2].

وهذا يتناقض مع مبادئ المرجئة الذين يحكمون بإيمان صاحب الكبيرة، ويجعلونه ناجيًا؛ لأن المعصية لا تضر مع الإيمان، وأيضًا كان مسلك حماد بن أبي سليمان في كثرة البكاء والعمل، ومثله تلميذه أبو حنيفة، وعمر بن ذر اللذان عرفا بالجد في العبادة[3] والمجاهدة كمسلك جميع الزهاد المتشددين في الطاعة والقربى يتنافى مع وجهة نظر المرجئة البدعيين الذين يفصلون بين الإيمان والعمل ويهونون من شأن الطاعة.

فمن قال بالمساواة بين هؤلاء وهؤلاء فقد كذب على حد تعبير الشهرستاني في رده ادعاء غسان بأن أبا حنيفة كان على مذهبه[4]، ويقول أيضًا مدافعًا عن أبي حنيفة وأمثاله كما دعاهم وظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان والرجل مع تخريجه في العلم كيف يفتي بترك العمل[5].

ولم يرد عن ابن حزم اسم واحد من الزهاد المنتسبين إلى الإرجاء السني ضمن الفصل الذي عقده؛ ليفضح فيه شناعات المرجئة، ولو قال مرجئة السنة بما قال به المغالون؛ لكانوا محل نقد لاذع منه خاصة وأنه ينتحل الأسباب للنيل من رجال الحركة الروحية عامة.

---

(١) تفسير أبي السعود ج١: ٥٦٧ وانظر طبقات ابن سعد ج٦: ٢٠٥.
(٢) نفسه.
(٣) طبقات الشعراني ج١: ٤٦.
(٤) الملل والنحل ج١: ١٢٧.
(٥) نفسه.

وتبدو الصور الثانية: لدى الزهاد الذين لم يتهموا بالإرجاء؛ ولكنهم قالوا بما قال به مرجئة السنة إذ لا فرق في إطلاق اسم أو عدم إطلاقه طالما اتفقت الحقيقة المقررة مع نصوص الدين، ونذكر منهم إبراهيم بن يزيد النخعي (٩٦هـ) الذي يتحدث عن مسألة الخلاف بين الصحابة فيقول: كلهم ثقة وعندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهم ولا نشهد عليهم، ونرجئ أمرهم إلى الله؛ حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما.

وكذا كل عبد ارتكب كبيرة نرجئه إلى الله، وتلك هي النظرة الصحيحة التي يساندها قول رسول الله ﷺ: **«من وعده الله على عمله ثوابًا فهو منجزه له، ومن أوعده على عمل عقابًا فهو بالخيار»**. ؛ ولأن الأعمال الخيرة مهما كانت لا تستلزم حتمًا دخول الجنة، وبالتالي فكل العاملين عليهم أن يرجئوا أمرهم لله، وأن ينتظروا رحمته؛ تطبيقًا لقول رسول الله: **«لا يدخل أحد الجنة بعمله قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»**.

وكذلك يرى ابن عباس أن الأعمال السيئة لا تستلزم النار، ويُجَوِّز المغفرة للعاصي ولو بلا توبة مستدلاً بقوله صلوات الله عليه عن جزاء المعصية **«هو جزاؤه إن جازاه»**[1]، وإذا لم يجاز الله على السيئة بالسيئة كقوله: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَا ﴾[الشورى: ٤٠] لم يكن منه كذبًا لقوله سبحانه ﴿ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾[المائدة: ١٥][2].

أما الإيمان عند الزهاد كما يؤخذ من آراء النخعي والشعبي[3] **فهو ليس** تصديقًا فحسب، ولا هو نطق فقط وإنما هو جامع للعقد والنطق والعمل، وهذا

---

(١) تفسير أبي السعود: ج١: ٥٦٧ – ٥٦٨.

(٢) نفسه.

(٣) طبقات ابن سعد ج٦: ١٩١ والفصل في الملل والنحل لابن حزم ج٤: ١٥٥.

يـــرد الزهاد على المرجئة في قولهم : إن التصديق بالقلب كاف ولو نطق بالكفر، أو عبد الأوثان أو لزم اليهودية، وعلى من قال :إنه الإقرار فقط.

وصـــريح الآيات والسنة يؤيدان الزهاد عامة؛ حيث إنَّ الحق سبحانه لم يبح النطق بالكفر إلا لمن ﴿ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦]، أما غيره فــلا، واعتــبر عــبدة الأوثان كفارًا مع أهم لو سئلوا ﴿ مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾[لقمــان: ٢٥] ومع قولهم ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾[الزمــر: ٣] لكن لما كان التصديق فاسدًا والنطق مشركًا والقربى ليست على وجه شرعي سماهم اللــه كفارًا ومشركين.

ونــرى الرســول في أحاديــثه يجعل الإيمان شاملاً لجميع أصول العبادات والأخلاق في قولــه: «**الإيمان بضع وستون شعبة فأفضلها لا إلــه إلا الله، وأدناها إماطــة الأذى عــن الطريق، والحياء شبعة من شعب الإيمان**» وأخبرنا أنه أُمر أن يقاتل الناس؛ حتى يتحقق الإيمان بثماره وما يرتبط به من عبادة فقال: «**أمرت أن أقــاتل الــناس حتى يشهدوا أن لا إلــه إلا اللــه وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصــلاة ويؤتــوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**».

وقاتل أبو بكر مانعي الزكاة كما قاتل المرتدين سواء بسواء ولو كان العمل شيئًا غير الإيمان ما قاتلهم.

جــاء العمل رديف الإيمان في كثير من الآيات (البقرة: ٦٢، ١٧٧ نفسها، الكهف: ١٠٧، مريم ٩٦).

كما جاءت البشارة بالجنة منصبة عليهما في قولــه سبحانه ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾[الــبقرة: ٢٥]،

وأجمع القرطبي، والألوسي، وابن كثير؛ على أن البشارة بمجموع الأمرين معًا[1]، وإن تغاير في الماصدق كما لاحظ أبو السعود.

وأضاف النسفي أن الآية حجة لمن يقول بضرورة العمل مع الإيمان؛ لأن البشارة المطلقة بالجنة شرطها اقتران الأعمال بالإيمان[2] وليس لصاحب الكبيرة بشارة مطلقة بل مقيدة بالمشيئة المختارة، فالحق الأبلج المنبثق من نور المصدرين يؤيد وجهة النظر لمرجئة السنة وللزهاد سواء في مسألة مرتكب الكبيرة أم مسألة الإيمان.

ولما اتضح أمام الزهاد أن المرجئة غالت وخرجت عن سبيل الحق عكف إبراهيم النخعي على الرد عليها وحاربها فقال صراحة: الإرجاء بدعة[3]، وحذر أصحابه قائلاً: إياكم وأهل هذا الرأي المحدث يعني المرجئة[4].

وجالسه رجل فلما بلغه أنه يتكلم في الإرجاء قال له: لا تجالسنا[5] ونهى أصحابه فقال: لا تجالسوهم[6]؛ لأنهم في نظره أخطر من الأزارقة، وأبغض عنده من أهل الكتاب[7].

وأجمع عبارة أوجزت آراء الزهاد وموقفهم من الفرق، وفرقت بين نوعي الإرجاء السني والبدعي ما قاله عامر بن شرحبيل الشعبي: (١٠٣ أو ١٠٤- ١٠٧)

---

(١) تفسير القرطبي: ٢٠٥ وابن كثير ج١: ٩٠ وأبي السعود ج١: ٨٤ وروح المعاني ج١: ١٦٩.

(٢) تفسير النسفي ج١: ٣٣.

(٣) طبقات ابن سعد ج٦" ١٩١.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه.

هـي: ارج ما لم تعلم ولا تكن مرجئًا. واعلم أن الحسنة من اللـه والسيئة مـن نفسـك ولا تكن قدريًا، واحبب من رأيته يعمل الخير وإن كان أخرم سنديًا[1].

وهي أوضح من شرحها وكان إذا رأى رجال الإرجاء المغالين ولهم ضوضاء في المسجد قال: واللـه لقد بغَّض إليَّ هؤلاء هذا المسجد؛ حتى تركوه أبغض من كناسة داري[2]، وبهذه النقاط سلم للزهاد منهجهم السني ورفضهم للفرق.

واتضـح عـدم دقـة عبارة ماسنيون التي اتهمت مدرسة الكوفة على وجه الإطلاق بأنها مالت إلى المرجئة، الأمر الذي لم ينتبه لخطورته وبعده عن الحق كثير من الباحثين الإسلاميين، والذي اضطررنا معه إلى تصحيح الحكم، ورد التهمة إلى أربابها وإبعادها عمن ليسوا منهم، وإلى بيان رأي الزهاد في مرتكب الكبيرة وما يشملـه الإيمان المنجي، ونختم هذا بقول رسول اللـه ﷺ: **«صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية»** رواه الترمذي.

الزهاد بين العواطف والتشيع

بقـي معنا أن نتثبت من علاقة الكوفة عامة بحركة التشيع، ولأي مغزى قام التشـيع بها؟ وما مدى صدقها في هذا الاتجاه؟ ثم نستوثق من مشاعر الزهاد وإلى أي جهـة تولت؟ وإذا أردنا تجلية هذا كلـه فعلينا ضرورة ملاحظة أن الكوفة وجد بها عدة تيارات أهمها ما يأتي:

أولاً الاتجـاه العـثماني: إن القول بأن الكوفة كانت شيعية صرفة يبعد عن الـتحري الدقـيق لجميع مشاعر الكوفيين، والتي نجد من بينها من والَى عثمان

---

(١) نفسه ج٦: ١٧٣ – ١٧٥.

(٢) نفسه.

وأحبه كالنعمان بن بشير الصحابي الذي تولاها لمعاوية، وأبي وائل شقيق بن سلمة المتوفى بعد (٨٣هـ) الذي أخلص له ولأوليائه، وكذلك مال إليه عبد الله بن عكيم الجهني إمام مسجد جهينة وأعلن ذلك مرارًا.

وانتشر سب علي في الكوفة زمن المغيرة بن شبعة والي الكوفة من قبل معاوية[١]، وكانت نزعة الإرجاء في الكوفة بحكم مبادئها التي ترى أن القتل والسفك لا يجرح الإيمان ؛ مواليَةً للأمويين ولأنها لم تر فيما يقومون به من فظائع مخالفةً لأصول الدين بل رضيته وفلسفت بقاءه؛ ولذا حاربها العباسيون؛ حتى قضوا عليها.

ولكونها ليست شيعية بحتة وإنما يوجد تيار عثماني لا بأس به أثنى عليها الحجاج فقال عنها: بكر حسناء، ولو كانت أبية كل الإباء، واستعصت على العثمانيين، فلم تلن لهم ما مدحها، وأيضًا لما دخلها عبد الملك بن مروان بعد مقتل مُصْعَب بن الزبير أقبل إليه جماعة فقال: من هؤلاء؟ قالوا: أمراؤك أهل الكوفة، قال: قتلة عثمان. قالوا: نعم وقتلة علي. قال: هذه بهذه[٢].

ومن هذا كله نتبين أنها لم تخل من التيار العثماني الموالي للأمويين والمعادي للشيعة، وأن فكرة التشيع لم تستول عليها ولم تستغرق جميع أفرادها خلافًا للأصمعي[٣]، ومن أخذ برأيه كماسنيون، وأن الزهاد كأبي وائل وأمثاله وإن مالوا عاطفيًّا لعثمان لكن لم يخوضوا في سب الإمام علي- كرم الله وجهه.

ثانيًا الاتجاه الشيعي المغالي: ينبغي أن يدرك الباحثون أنه قد وُجِد بالكوفة

---

(١) نفسه ج٦: ٣٥، ٦٦، ٧٨.

(٢) نفسه.

(٣) العقد الفريد ج٣: ٢٥٥، ٢٦٥.

نـــزعتان شيعيتان:

إحداهما فكرية متطرفة.

والأخرى معتدلة عاطفية فقط.

ولابـــد مـــن هذا أن نوقن أن التطرف المذهبي لم يكن انتصارًا للحق الذي حـــارب واستشـــهد من أجلـــه الإمام علي، أو تعاطفًا دينيًا مع آل بيت رسول اللـــــه كمـــا أمر القرآن بمودهم؛ بل كان التشيع خطة وضع للنيل من الإسلام والمســـلمين أحكمهـــا المبـــتورون من أنصار الباطل والحاقدون من اليهود، وإنما اســـتهدفت آل البيت بالذات؛ لأن أفكار التأليه والتنبي عندما تنسب إليهم يمكن أن تســـرع عقـــول السذج من البشر إلى تصديقها بخلاف غيرهم، ومعنا ثلاث حقائق تدلل على صدق ما نذهب إليه:

أولاهـــا: عـــدم إخلاص الشيعة في نصرة علي وبنيه كما بينا في التمهيد[1]، وانصرافها من حولـــه، وخذلانها الحسين، وأبلغ شاهد على هذا ما ساقه ابن عبد ربه على لسان سكينة بنت الحسين بعدما قتل زوجها مصعب وأرادها الكوفيون على البقاء بينهم قالت: لا جزاكم اللـــه خيرًا من قوم ولا أحسن الخلافة فيكم، قتلتم أبي وجدي وأخي وعمي وزوجي أيتمتموني صغيرة وأيتمتموني كبيرة[2].

وثـــاني تلك الحقائق: أنه بالنظر إلى الدوافع وراء تشيع الفرس وبعض اليهود نجـــد أنها قامت على الكيد وهدفت إلى التخريب والتدمير الفكري والاجتماعي: أمـــا الفـــرس فهم في نظر دوزي ميالون للملك والوراثة والأسر الحاكمة؛ ولذا شـــايعوا عليًا وأسرته، ويرى قاسم غني من وجهة نظر متعصبة إلى سطوة الباطل

---

(١) انظر هذا في البحث.

(٢) العقد الفريد ج٣: ٢٥٦.

السابقة للإسلام أنهم لما لاقوا من مهانة الهزيمة كان من الطبيعي أن يتمسك الفارسيون بأناس مظلومين مثلهم، وألا يتركوا فرصة تمر بهم إلا انتهزوها؛ ليقلبوا عرش الأمويين[1].

ونتيجة للميل إلى النظام الأسري الحاكم، والشعور بذلة الضعيف، راموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، ورأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل البيت .. ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن طريق الهدى[2] حسبما ذكر المقريزي.

وأما اليهود فقد شاركوا بالأضاليل المأخوذة من كتبهم ومعتقداتهم الباطلة، وجعلوا أفكار التشيع صورة من أفكارهم؛ حتى أن الشعبي عقد موازنة بين ما قاله الرافضة وما لدى اليهود مبينًا أنه إذا قالت الرافضة: لا يكون الملك إلا في آل علي؛ فإن اليهود يقولون: لا يكون الملك إلا في آل داود، ولا جهاد حتى يخرج المهدي المنتظر عند الرافضة ولا جهاد حتى يخرج المسيح المنتظر عن اليهود.

وذكر الشعبي أمثلة كهذه وربطها بمثيلاتها عند الإسرائيليين، ثم أعلن في النهاية أنَّ الشيعة: يهود هذه الأمة يبغضون الإسلام كما يبغض اليهود النصرانية، ولم يدخلوا الإسلام رغبة ولا رهبة من الله؛ ولكن مقتًا بأهل الإسلام وبغيًا عليهم[3]، وأيضًا لقوة الصلة قرر المستشرق ولهوش أن الشيعة نبعت من اليهودية بقيادة عبد الله بن سبأ[4]، وبالتالي فقد عمل كل من الطرفين على الدس والكيد، وعكَّر الصفو، وخلط العذب بالعلقم، وحاول أن يحرق الثمار الغضة

---

(١) قاسم غني في تاريخ التصوف في الإسلام: ٣٨.
(٢) المقريزي خطط ج١: ٣٦٢.
(٣) العقد الفريد ج١: ٢١٩.
(٤) فجر الإسلام: ٢٧٧.

بنار الحقد والبغض متسترًا وراء ما سمي بالتشيع لآل البيت.

ثالثها: ونظرًا لقوة الدولة الناشئة تحت راية الإسلام لم يستطع أعداؤها النيل منها حربًا، فعمدوا إلى النيل منها فكرًا واثقين من أن الخراب الفكري هو السبب الجوهري في الخراب الاجتماعي العمراني والحضاري لكل مجتمع؛ ولذا أدخل الطرفان السابقان أفكار التناسخ، والحلول، والتأليه والتنبي والوصية وغيرها من الأفكار التي جعلت الإمام عليًا نفسه يحرقهم بالنار، وينفي زعيمهم ابن سبأ إلى ساباط[1]، وهذا يعني الهجوم المبكر جدًّا على الإسلام والمسلمين ولسنا نجد واحدًا من الزهاد انضم إلى هذا الفريق.

ثالثا: الزهاد الشيعيون المعتدلون

وبجانب هذه النزعة المتطرفة وُجِدَت النزعة الأخرى المعتدلة بل كانت هذه أسبق من تلك حيث إنها ولدت بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى، وظلت سرًّا مكتومًا في نفس عَمَّار وأمثاله لم يبرزوه لقوة الخليفة الأول والثاني، ثم ظهرت واتسعت بعد تولي عثمان حتى شملت أبا ذر، وسلمان، وجابر والعباس وبنيه وأُبي بن كعب، وحذيفة والمغيرة وغيرهم وقد حضر معه كثيرون في الجمل وصفين.

أما زهاد الكوفة فانقسموا فريقين: فريق يرى أن عليًّا صاحب حق يقتضي الدفاع عنه؛ فلا بد من الاشتراك في الحرب إلى جانبه مع أضرابهم من الصحابة أصحاب هذا الشعور، ونَخُصُّ منهم سليمان بن صرد الكوفي (٦٣هـ) الذي قاتل في صفين، وظل حتى مقتل الحسين وعُد من جملة التوابين، وكان اشتراك أويس القرني في صفين أيضًا سببًا في دخول بعض أنصار معاوية إلى صفوف علي.

---

(١) الفصل في الملل والنحل ج٤: ١٤٢، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، الملل والنحل للشهرستاني ج١: ١٣٢ وما بعدها.

وأكــد حبيش بن جنادة الشيعي على أنه ما من عمل أرجى عنده من المسير مــع عــلي في الحروب، وقاتل علقمة بن قيس (٦٢هــ) حتى خضّب سيفه دمًا وقــتل أخــوه أبي بن قيس، وأحب كلٌ من زر بن حبيش وعبد الرحمن بن أبي ليلى،علــيًّا وأكثر الثاني من مدحه وتحايل على ذمه تحت قسوة الحجاج، وأثخن زيد بن صوحان بالدماء يوم الجمل وهو في صفوف علي، وحضر كميل بن زياد صفين وكان شُرَيْكٌ شيعيًّا يحب عليًّا، كما قتل الحجاج سعيد بن جبير عام (٩٤ هـــ) لتشــيعه[1]، وعَدَّ الشهرستاني أبا حنيفة وسالم ابن أبي الجعد والأعمش وهبيرة والحارث الأعور من الشيعة أيضًا.

وأهم خصائص هذا الاتجاه : أنه يتجه وجهة سياسية بحتة في إطار النية الحسنة التي ترى أن الخلافة ميراث أدبي من رسول الله، فأحق الناس به عليٌ وبنوه؛ لأنهم ورثة الرسول الحقيقيين لو كان لــه مال يورث أما وليس كذلك فلم يبق لهم إلا الميراث الأدبي، ومع هذا لم يخض رجال هذا التيار في مسائل نظرية تخرجهم عن جادة السنة وإن مالوا بعواطفهم وأيديهم لنصرة الإمام عليز

ومن ناحية ثالثة فإنه يمكن أن نصرف النظر عن مسألة الميراث الأدبي ونقرر أن عليًّا بويع بالخلافة فعلاً من المسلمين، وصار لــه الحق في قتال الخارجين عن هــذه البيعة، فإذا انضم إليه بعض الصحابة أو الزهاد من الكوفة فقد وجدوا في مــبادئ الإســلام ما يحفزهم على نصرته حيث قال رسول اللــه ﷺ: **«من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخرٌ ينازعه فاضربوا عنق الآخر»**[2] و يقول: **«إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»**[3]، ويقول: **«من**

(١) طــبقات ابن سعد ج٦: ١٦، ٢٤، ٥٩: ٧١، ٧٦، ٧٧، ٨٥، ٨٦، ١١٢، ١٢٤، وفيات الأعيان ج٢: ١٦٩.
(٢) مسلم: النووي ج٤: ٥١١.
(٣) مسلم ج٤: ٥١١.

أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني»[1].

ويـــرى القرطبي أن قتل الآخر يكون معنويًا بعزلـــه، أو حسيًا بالسيف منعًا للنفاق والمخالفة والشقاق وحدوث الفتن وزوال النعم، هذا إذا كان المتأبي على البيعة أو الخليفة الثاني غير متعلل بعذر أما إن كان بعذر عذر، وبالتالي فهم على حق في قتالهم مع علي الخوارج وهم متأولون في قتال الجمل وصفين.

أمـــا مبدأ الميراث الأدبي أو الوصية فإنّ الثابت من أقوال عمر أن الرسول لم يســتخلف واحدًا بعينه[2] بعده وما ورد من أحاديث يؤولها الشيعة على الوصية فــلا تنهض دليلاً عليها؛ نظرًا لبعدها عن الإمارة، والقول بعدم النص أو الوصية "هو إجماع أهل السنة كما قرر النووي[3]، فلم يبق إلا أن الزهاد حاربوا في الفتنة مع علي لا للوصية ؛ ولكن لأنه بويع بالخلافة وهذا هو الراجح، والمتفق عليه.

وثمـــة خصيصـــة رابعة لما عليه زهاد الكوفة: هي أنهم كانوا أقل التزامًا بمبدأ العزلة من زهاد المدينة ومكة وأكثر استجابة للمشاركة من زهاد البصرة، ومرجع ذلـــك إلى طبيعة العنصر الذي سكن الكوفة كما قلنا والذي مال إلى العسكرية وعـــدم الثـــبات والخضـــوع، فلم يَسْلَم زهاده من أن يشاركوا بصفة جزئية في الخلافات.

رابعًا المعتزلون من الزهاد

ومع هذه المشاركة السياسية والحربية المتحفظة والمعتدلة في فكرها نرى فريقا آخـــر من الزهاد يعتزل ويدعو الناس إلى تجنب الفتن، وينصح أحدهم حبشي بن

---

(١) البخاري ج٩: ٧٧ ومسلم ج٤: ٥٠١.

(٢) البخاري ج٩: ١٠٠ ومسلم ج٤: ٤٨٥.

(٣) نفسه.

جنادة الصحابي الشيعي بالامتناع عن القتال[١]، وينشد أيمن بن خريم الذي شهد أبوه بدرًا.

ولست بقاتل رجلاً يصلي … على سلطان آخر من قريش
له سلطانه وعلي إثمي … معاذ الله من جهل وطيش
أأقتل مسلمًا في غير حق … فلست بنافعي ما عشت عيشي[٢]

وكذلك اعتزل الربيع بن خيثم، ومسروق بن الأجدع (٦٣هـ) الذي أبى أن يحضر الجمل، وقال: لولا بعض الأمر لأقمت على أم المؤمنين مناحة، وانساب بين صفوف المسلمين في صفين مناديًا: أذكركم بالله لو أنه حين صف بعضكم لبعض وأخذ بعضكم على بعض السلاح ... فُتحَ باب من السماء وأنتم تنظرون، ثم نزل منه ملك؛ حتى إذا كان بين الصفين قال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾ [النساء: ٢٩] أكان ذلك حاجزًا بعضكم عن بعض؟ قالوا: نعم فقال: والله لقد فتح الله بابًا من السماء ولقد نزل بها ملك كريم على لسان نبيكم وإنها لمحكمة في المصحف ما نسخها شيء[٣] فلما لم يستجيبوا له خرج وذهب.

والظاهر من سلوك الفريقين أن معتزلة الفتن كانوا أقل من المشتركين لما سقناه من تأويل واستدلال، وطبيعة الفريق الذي خاض الفتنة، وأنهم جميعًا لزموا الوقوف عند الحدود الشرعية المقررة، فلم يجعل المشتركون التشيع مذهبًا يفلسفونه أو يضيفون إليه آراء وأفكارًا من صنعهم أو من استجلابهم، وأن النوايا

(١) طبقات ابن سعد ج٦: ٢٤، ٣٥، ٥١، ٥٢، ٥٤.
(٢) نفسه.
(٣) نفس المرجع السابق.

-بلا أدنى شك-كانت حسنة نحو الإسلام وصالح المسلمين سواء من خاض الفتن ومن لم يخض وبعبارة وجيزة كان تشيعهم نابعًا من حب عاطفي بلا تفلسف فكري.

خامسا: صدُّ المغالين

وما دامت الموالاة لعلي عاطفية فحسب، وبعيدة عن الدس والحنق فإن الزهاد الكوفيين بفريقيهم نظروا إلى التشيع المغالي أو الفلسفي المعادي نظرة رفض ومقاطعة وحرب لكل أفكاره، سواء منها ما يتعلق بسب الصحابة، أو إعلاء علي عن الخلفاء الثلاثة، أو ما يتصل ببقية الأفكار الزائغة الضالة التي تنم صراحة عن قصد سيئ موجه للإسلام وأتباعه، حتى الطالبيين أنفسهم قد رفضوا كل خطط التطرف وأرادوه حبًّا بحق الإسلام فقط. وكما أمر الله بمودة آل البيت مودة لا تحمل افتراءً أو بهتانًا، فنرى بالنسبة لسب الصحابة أن محمدًا الباقر تبرأ من الذين يبغضون أبا بكر وعمر[1]، ورفض النخعي من زهاد الكوفة عبارة رجل رفع عليًّا على أبي بكر قائلاً له: أما إن عليًّا لو سمع كلامك لأوجع ظهرك، إذا كنتم تجالسونا بهذا فلا تجالسونا[2]، وكان رد الأعمش على رسالة هشام بن عبد الملك التي طلب فيها منه أن يكتب له مناقب عثمان ومساوئ علي هو أن ألقمها الشاة فلاكتها، ثم كتب إليه إن مناقب عثمان لا تنفعك ومساوئ علي لا تضرك، فعليك بخويصة نفسك[3].

ولما اتهم مصعب بن عبد الله الزبيري شُريكًا بأنه ينتقص أبا بكر وعمر قال له: والله ما أنتقص أجدك وهو دونهما[4] وفي هذا رد بالغ وحرب في عنف

(١) طبقات الشعراني ج١: ٢٧.
(٢) طبقات ابن سعد: ج٦: ١٩٢.
(٣) وفيات الأعيان ج٢: ١٢٧.
(٤) نفسه ج٣: ١٩٦.

لكـــل مـــن يقترب من حمى الصحابة يوشك أن يقع فيه عملاً بقول رسول الله: «اللــــه اللــــه في أصحابي»، وبنهيه عن الطعن فيهم، ودستورهم في علاقتهم بهؤلاء ما أعلنه الشعبي: أحب صالح المؤمنين، وصالح بني هاشم ولا تكن شيعيًّا[1] مغاليًا.

وكما صدوا بعنف الشيعة؛ لطعنهم في الصحابة فإنهم حاربوا بلا هوادة جميع أفكـــار الشيعة المتطرفة؛ حتى إن عليًّا زين العابدين اعتبرها عارًا على آل البيت[2] المشهورين بالتدين والاستقامة، وكان الشعبي محبًّا في هدوء فلما سمع ما ساءه من تلمـــيذه جابر بن يزيد الجعفي الذي كان يروي عنه؛ ولكنه من طرف آخر كان يـــتلقى التشيع من المغيرة بن سعيد الذي أحرقه خالد بن عبد اللـــه والي الكوفة انقلب مهاجمًا بعنف لهذا اللون من التشيع، ودعا أربابه بأنهم أحمق أهل الأهواء، ولو كانت الرافضة من الدواب لكانوا حميرًا أو كانوا من الطير لكانوا رخمًا[3].

والـــيهود في نظره أفضل من الرافضة؛ لكون أهل الكتاب أجلوا أصحاب نبيهم وهؤلاء سبوهم وعادوهم[4]، وبلغ به الحال أن تحفظ على أقوال الإمام علي لمـــا قاموا به من وضع، ولما سمع الأعمش أيضًا كلام المغيرة السابق في مساواته علـــيًّا بالأنبياء قال له: كذبت عليك لعنة الله[5] مما يقطع هذا كلـــه بأن الزهاد كـــانوا مخلصـــين للسنة ولرجال الأثر من الصحابة، وأنهم لم يكونوا شيعة بالمعنى المذهبي لدى أرباب النظر الدقيق والمجرد عن الهوى.

---

(١) طبقات ابن سعد ج٦: ١٧٣.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ٢٨.

(٣) العقد الفريد ج١: ٢١٩.

(٤) العقد الفريد ج١: ٢١٩.

(٥) طبقات ابن سعد ج٦: ٧٨ — ٧١.

سادسا: اختلاف المواطف لا يؤثر على المنهج

وضح لنا من دراستنا لأقوال الزهاد وأحوالهم أنهم وإن مالوا عاطفيًا إلى الاتجاهات العلوية والعثمانية إلى حد الاشتراك في الحروب إلا أن هذه الميول لم تجنح بهم إلى السب والطعن في الأطراف المقابلة، ولم تفسد على أرباب العواطف المختلفة روابطهم الطيبة، وصلاتهم التي يجب أن تكون بين أبناء دين واحد ونزعة واحدة؛ ولذا يتجالس الزاهد المحب لعلي مع الزاهد المحب لعثمان فلا يذكران شيئًا عمن يحبان.

وأصدق الأمثلة على النقاء ما نجده من أمر عبد الله بن عكيم العثماني، المتآخي مع عبد الرحمن بن أبي ليلى العلوي عاطفةً حينما كانا يتجالسان ويقومان على الخير، وتحدثنا ابنة عبد الله عن خلو الجلسة من ذكر علي وعثمان قائلة: فما سمعتهما يتذاكران شيئًا قط[1].

وكذلك كان ذر بن حبيش الشيعي المعتدل صديقًا لأبي وائل شقيق بن سلمة العثماني، ولكبر سن ذر كان شقيق يتأدب معه فلا يتحدث في مجلسه، ولا يتناولان معًا شيئًا من أمر الخليفتين[2]، الحقيقة التي تقطع بأنهم أرباب نفوس سمت فوق الخلاف المفرق، واتسعت لكل صالح من المؤمنين.

تعقيب وخلاصة

ليس بدعًا أن تكون الكوفة على ما ذكرنا من ازدحام الأفكار والاتجاهات والعواطف واختلافها إلى حد القتال فإن كثيرًا من المجتمعات المحدودة والمتسعة توجد فيها تلك الصبغة، والشيء الخطير حقًا في مثل هذه المجتمعات هو أن تتشابك الاتجاهات، وتتلبد بدرجة يصعب التمييز بينها تمهيدًا لمحاولة علاج من

---

(١) طبقات ابن سعد ج٦: ٧٨ – ٧١.

(٢) نفسه.

يرجى علاجه، وعزل من لا تجدي فيه محاولات الإصلاح وبتره.

ونشهد أن الكوفة رغم ما فيها من تيارات لكنها كانت متمايزة فيما بينها، وكان كل قبيل معروفًا بوسائله وغاياته ؛ عُرِفَ التشيع المغالي واكتشفت خلاياه ونواياه فحُورِبُوا وحُرِّقوا وشُرِّدوا وعرف الشيعة المعتدلون، وظهر العثمانيون بجلاء، وأعلن المعتزلون عن نفسهم ودعوا غيرهم إلى نبذ الفتن، وكان المعتدلون والعثمانيون والمعتزلون من الزهاد خاصة على درجة كبيرة من التسامح فيما بينهم، ومن الذكاء إلى درجة أن نبذوا الخلاف فيما بينهم لمجرد الميول التي لم تغير من أسس المناهج الدراسية ومبادئ الأحكام بها، ولا من الالتزام بالمنهج السني، ووجهوا كل جهودهم لمحاربة الخارجين عن هذه المبادئ وما تدعو إليه من طريقة في التفكير أمثال المرجئة والشيعة المغالين.

أي إن اختلاف العواطف لم يجرهم إلى الخروج عن المبادئ الأساسية التي تلقوها في مدرسة ابن مسعود، ولا عن المنهج السني واحترام رجال الأثر من الصحابة، ولم ترجفهم إلى خلافات فرعية تطغى على العدو المتربص الكامن خلف سواتر التشيع بل قعدوا له كل مرصد وسلكوا إلى كشفه ودحضه كل سبيل، ودعاهم ما في بيئتهم من تيارات هدامة أن يسلكوا طريقًا عمليًا مغايرًا إلى حد ما عما يوجد في البصرة ومدرسة الحجاز بشرطيها لا في المنهج والغاية؛ ولكن في العمق والتحري العلمي، وإعطاء العلم صبغة تحمل في شكلها ومضمونها طابع الرد على المرجئة والشيعة، ولو لم ينطق الزهاد بأقوال الدحض.

فبجانب الاهتمام الشديد بالقرآن وعلومه، والحديث ومصادره، والفقه ومسائله نجد التعمق الأفقي يسير مع الدراسة الرأسية قدمًا بقدم خاصة بعد انتشار الأفكار الشاردة، ونلحظ تنقية الأفكار وإخضاعها للكتاب والسنة لدى الزهاد دون تحيز إلى عالم أو شخص أو ذاتية.

وأعظم الصور لهذه الدقة نراها في السلوك العلمي عند مسروق بن عبد الرحمن (٦٣هـ) حينما خرج إلى البصرة ينشد رجلاً ليسأله عن آية فلما لم يجد عنده فيها علمًا عاد إلى الكوفة ثم رحل إلى آخر بالشام[١].

وأيضًا عرف القاضي شريح (٧٧، ٧٩هـ) بالتحري في الفقه والقضاء، كما اشتهر بهذه الصفة سعيد بن جبير[٢] بواعز من ابن عباس، ويرجع السر في هذا الاتجاه إلى ما ساد الكوفة من وضع للحديث بغية خدمة المذاهب السياسية، وإلى تعمد الدس وانتشار الأفكار التي يضفي عليها أهلها ثوبًا دينيًا مع أنها في الحقيقة بعيدة كل البعد عن الدين.

ويعتبر هذا الاتجاه ردًا على كل الانحرافات الفكرية وتثبتًا من كل ما يصل إلى الزهاد، كما أدى بطبيعة الحال إلى التركيز العلمي الشديد، وإلى السعة في الفهوم الخاصة الظاهرة والباطنة، وإلى وضوح الفهم، وكشف ما غمض من المسائل؛ حتى قيل عن الثوري: إنه قد مثل العلم بين عينيه يأخذ منه ما يريد ويدع ما لا يريد[٣] ولا يمكن أن يتحقق هذا المثول أو الحضور الواضح للعلم إلا بعد جهد وتدقيق، وطول أناة في التحصيل والتمييز.

ولكي يردوا على المرجئة في نمط علمي ربطوا بين الفقه وزيادة الإيمان فقال علقمة لأصحابه: امشوا بنا نزدد إيمانًا، يعني يتفقهون[٤].

فقد أكد على أن الفقه وزيادة المعرفة ترفع من درجات الإيمان خلافًا للمرجئة القائلين بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، كما تعتبر أقوال كل من الشعبي

(١) الحلية ج٢: ٩٥.
(٢) طبقات ابن سعد ج٦: ١٧٩.
(٣) تاريخ بغداد ج٩: ١٥٢، ١٧٠.
(٤) الحلية ج٢: ٩٩.

والربيع بن خيثم والثوري[1] الرابطة بين العلم والعمل ربطًا محكمًا ردًّا عليهم أيضًا في إهمال العمل وانفكاكه عن العلم والإيمان.

فقد بان أن الزهاد في القرن الأول والثاني قد حافظوا على العلم الإسلامي ومنهجه، ودعاهم ما في مجتمعهم من زيغ وافتراء أن يلزموا الحيطة في قبول ما يتوارد على أسماعهم، وكذلك قدموا كل ما هضموا. لمجتمعهم صافيًا نقيًّا، كما نعوا على أبناء وطنهم في القرن الثاني خاصة الانصراف عن هذا العلم والاتجاه إلى الغث والضال من الأفكار، فجعل الثوري يصرخ فيهم ليقبلوا على ما هو نافع[2].

وثَمَّ جانب هام أريد أن أختم به هذا التعقيب هو أن الزهد في الكوفة لم يرتبط في نشأته بنشأة التشيع وإنما قام ونهض قبل أن يظهر المذهب الشيعي؛ لأن أويسًا القرني والربيع بن خيثم ومسروقًا وعلقمة ومعقد بن يزيد كانوا زهادًا قبل أن تبزغ الحركات الشيعية سنة (٣٨هـ).

خصائص الزهد الكوفي واعتداله

تبين لنا من خلال العرض السابق أن الكوفة سبقت غيرها من البلاد المفتوحة في تأثرها بالأفكار والفلسفات والعقائد الأجنبية، وبشيء من الموازنة بينها وبين البصرة نجد أن الأخيرة قد حافظت على إسلامها إلى حد كبير وإلى زمن أطول، ولم تكن المعتزلة والقدرية بها في درجة الخروج والانحراف الذي اتسمت به الشيعة والخوارج؛ ولذا استطاعت المعتزلة أن تدخل في سباق مع أهل السنة وصولاً إلى قصور الخلفاء مع أن بالبصرة كثرة فارسية، والتأثر بما هو أجنبي أقرب احتمالاً وأكبر فرصًا.

---

(١) طبقات ابن سعد ج٦: ١٧٤، ١٢٨، ١٢٩، وطبقات الشعراني ج١: ٣٧، ٤٢، ٤٣.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ٤١.

أمـــا الكوفة فقد فاقت جارتها في النقل والتأثر والخروج كما بيّنّا وللأسباب المذكـــورة، ولظـــروف سياسية معروفة لم تستطع الشيعة أو الخوارج أن تجوب بســـاط الخلفاء، أو أن تستأثر برضاهم مع العلم بأن الفارسيين كانوا قلة واليهود كـــانوا غـــير مخالطين بصورة مباشرة للسكان الكوفيين، ومع ذلك وجدنا التأثر أقـــوى مما كان عليه في البصرة ؛ نظرًا لإصرار الأعداء وتحمسهم على النيل من الإسلام والمسلمين هذا من الناحية الفكرية.

وأما من ناحية الزهد فإنه قد نأى عن كل هذه التيارات في كل من البلدين ومـــثل رجالـــــه دور الحركة الإسلامية الصميمة والصحيحة وإن كنا نراه في البصـــرة أكـــثر تشددًا في كل اتجاهاته سواء في التقلل أو العبادة، أو الخوف أو الحـــب، وإن مـــن يأتي رحاب البصرة دارسًا يسمع نواح الباكين، ويحس وجل الخـــائفين بصـــورة شديدة وحارة، كما يذوق معارج الحب الإلهي، وقد نصبها الزهاد؛ ليفوزوا بحظائر الأنس الربانية.

والسبب في هذا التشدد الذي عمَّ كل النـــزعات هو أن زهاد البصرة كانوا أكـــثر تـــبرمًا وضيقًا بحياة عصرهم وما يدور فيها مما دفعهم إلى هذا المسلك في عواطفهم ونصائحهم ومواعظهم التي كانوا يقرعون بها الأسماع ويهزون القلوب بحـــرارتها، ويقصمون الظهور من شدة المجاهدات، ويفسحون الآمال أمام بعض النفوس ؛ لنيل الرضا الأزلي عن طريق هوى القلوب وعشقها لباريها، وسمعنا من بعضهم ترديدًا لآيات من الكتب السابقة وأقوالاً من أفواه السابقين.

ولـــيس الأمر عند الكوفيين على هذا النحو بل نرى زهدهم بجميع مظاهره مـــن خوف ورجاء وزيٍّ واجتهاد يبدو في صورة إسلامية معتدلة، ولا نكاد نعثر عـــلى نصوص من الكتب السابقة استشهد بها الكوفيون في مجال من المجالات مما يحدونا إلى القول بأن الزهد الكوفي كان أكثر اعتدالاً من الزهد البصري، وأقرب

إلى الروح التي كان عليها الصحابة حقًا.

أسباب اعتدال الزهد الكوفي

يـــبدو للدارس من أول وهلة أن هناك سببان لعبا دورًا هائلاً في تقويم الزهد بالكوفـــة واعـــتداله، وعدم جنوحه إلى التشدد أو المغالاة في كل خصيصة من خصائصه.

ويـــرجع الســـبب الأول إلى ما قام به الصحابة أمثال ابن مسعود وخباب وعمـــار من جهود في تثبيت العلم والزهد، والمحافظة على سلامة الحركة الروحية وضبطها بميزان الاستقامة، ويمكن أن نوجز تأثيرهم وما قاموا به نحو الكوفيين في أهم حذروا من الدنيا ورغبوا في الآخرة وعالجوا هوى النفس وطمعها، وبينوا أن العبرة بغنى النفس لا بالخلو ولا بالملك.

وقـــد وضعوا قاعدة من الزهد عن قدرة وملك[1]، ونصحوهم أن يسلكوا طريق الرسول وصحابته، فلئن سلكتموه لقد سبقتم بعيدًا ولئن أخذتم يمينًا وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيدًا[2]، على حد قول حذيفة ومن شاركه في هذه الدعوة من الصحابة.

والحـــق أن الزهاد تشربوا هذه الدعوة تشربًا قويًا واستجابت نفوسهم لهذه الـــرقائق وتربت عليها ولكن الصحابة لم يتركوا زمام الموقف وتقديره إلى هؤلاء الجـــدد في العلم والزهد وإنما ظلوا يراقبون الحركة الروحية عن كثب؛ ليضمنوا حســـن سيرها، وتتبعوا كل اتجاه ليصححوا مساره على نحو ما فعل ابن مسعود

---

(١) انظـــر كشف المحجوب ج١: ٢٨٦، طبقا ابن سعد ج٦: ٧ وطبقات الشعراني ج١: ٢٠ وحلـــية الأولياء ج١: ١٣٤، ١٣٩، ١٤٥/٢٧١ – ٢٨٠ وصفة الصفوة ج١: ١٧٥ – ١٦٨.

(٢) نفسه.

حـين رأى معضد بن يزيد العجلي يخرج هو وعدة من أصحاب عبد اللـه إلى الجبانة يتعبدون، أتاهم عبد اللـه فنهاهم عن ذلك[1].

ولما بنى هو وعمرو بن عتبة بن مرقد مسجدًا بظهر الكوفة خرج إليهم ابن مسعود قائلاً: جئت لأكسر مسجد الخبال ويعد هذا الصنيع بلا أدنى شك تقويمًا لجنوح الزهد الكوفي ولنزعاته المتشددة الأمر الذي أدى في النهاية إلى طبع الزهد في هذه المدرسة بطابع الاعتدال.

أما السبب الثاني: فهو مسلك خاص بالزهاد وبخطتهم في مواجهة الانحراف الفكري، ويتلخص في أنهم لما رأوا السحب القتام تملأ سماء مدينتهم ولا تمطر إلا الدمار العقلي ألزموا أنفسهم أن يظهروا بصورة أكثر اعتدالاً ليكونوا بسلوكهم كما كانوا بأقوالهم رد فعل للتيار المنحرف الذي هب على الكوفة، وليمثلوا الدور الإسلامي النقي تمثيلاً صادقًا في الشكل والحقيقة.

وتأكيدًا لهذا فإنهم نفروا من كل أثارة من قول تحمل طابع التفلسف أو مسحة الأديان السابقة، وكأنهم أرادوا أن يقولوا بالسلوك والفعل والقول هذا هو الإسلام فاتبعوه، ولو أنهم غالوا أو فرطوا ما كانوا دعاة بحق إلى هذا الدين، وإلى تقويم ما أفسده الكائدون.

ويمكن أن تنجلي حقيقة الاعتدال إذا ألقينا نظرة على خصائص الحياة الروحية في الكوفة، وما تحتوي من توسط في الزهد، وشدة في المجاهدة، وما فيها من خوف ورجاء؛ ليتضح لنا أن الزهاد هم الذين ضبطوا ميزان الكوفة فلم ينقلب إلى الكفة المنحرفة.

---

(١) طبقات ابن سعد ج٦: ١١١، ٤٤.

خصائص الحياة الروحية في الكوفة

(١) عدم المبالغة في التقلل

أحب أولاً أن أبين أن الزهد في مدرستنا هذه وفي غيرها قام عن علم و لم يكن نزعة شخصية بقدر ما كان نزعة علمية زكاها العلم وأرواها، ويكفينها في ذلك أن نرجع إلى سيرة كل من زهاد الكوفة لنجد سجله حافلاً بمدارسة العلم وطلبه والنبوغ فيه، وبالتالي: فإن زهدهم كان صورة لهذا العلم وثمرة من ثمار الدقة فيه.

وقد خضع إلى المبادئ الأساسية التي تضمنها الدين الحنيف؛ ولكنه لم يصل إلى حد الامتناع الشديد عن بعض الطيبات كما نجد في البصرة، و لم يسبب الزهد إشكالات لبعض أفراده كما سبب لعامر بن عبد قيس.

وإنما عمد الزهد الكوفي أكثر ما عمد إلى الاهتمام بالآخرة، والحذر من الدنيا إلى درجة أن يقف مسروق بن عبد الرحمن ببغلته فوق الكناسة ويقول: الدنيا تحتنا[١] وفي أخرى يقول: ألا أريكم الدنيا؟ هذه الدنيا أكلوها فأفنوها، لبسوها فأبلوها، ركبوها فأنضوها، سفكوا فيها دماءهم، واستحلوا فيها محارمهم، وقطعوا فيها أرحامهم[٢].

ونستطيع أن نتبين دوافع التقلل من أقوال الكوفيين فنجدها محصورة في ثلاثة بواعث:

أولها: ما ساد الكوفة من فتن وصراعات وفساد علمي واجتماعي جعل بعض النفوس ينظر إلى ما في الدنيا من زينة نظرة ازدراء، ومن أجله لام شقيق بن

---

(١) الحلية ج٢: ٩٧.

(٢) طبقات ابن سعد ج٦: ٥٥.

سلمة أصحابه على حب الدنيا، وبين سفيان الثوري أن الميل إليها سبب إفساد العلماء[١]، وكانت عبارة مسروق السابقة وما تحمل من سفك للدماء، واستحلال للمحارم، وقطع للأرحام رد فعل لهذا الباعث وإشارة صريحة إليه.

وثانيها: أن الرغبة الشديدة في متع الآخرة قد جعلتهم يستهونون متع الأولى، ويؤثرون الباقي على الفاني، وأبرز عبارة دلت على ذلك ما جاء على لسان داود الطائي: إذا كنت لا أشرب إلا باردًا، ولا آكل إلا طيبًا، ولا ألبس إلا لينًا، فما أبقيت لآخرتي[٢] يقول ابن السماك: هب أن الدنيا كلها في يدك، فانظر ما في يدك يوم الموت[٣].

وثالثها: انتياب هؤلاء الزهاد شعور اجتماعي رقيق وإحساس مرهف بحب الفقراء والتطلع إلى إطعامهم، وقد أرقهم هذا الشعور إلى أن ظن البعض أن الله سيحاسبه على جوع الجائعين ولو أنه لا يملك ما يسد به رمقهم، ومن هؤلاء أويس القرني الذي كان يدعو الله قائلاً: اللهم من مات جوعًا فلا تؤاخذني به، ومن مات عريانًا فلا تؤاخذني به[٤]، واعتذر إلى ربه فقال: اللهم إني أعتذر إليك من كل كبد جائع فإنه ليس في بيتي من طعام إلا ما في بطني وود إبراهيم التيمي لو أن كل لقمة طيبة في بطن غيره ولو كان عدوه[٥]، ولا شك أن هذه المشاعر الممتازة لو سادت مجتمعًا من المجتمعات؛ لنعم بالرفاهية، وتقلب في الرخاء، وما أَنَّ يتيم أو فقير، أو شكى جائع.

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ٣٥ – ٤١.

(٢) وفيات الأعيان ج٢: ٢٩.

(٣) طبقات الشعراني ج١: ٥٢.

(٤) الحلية ج٢: ٧٩ – ٨٤ وابن سعد ج٦: ١١٣ والشعراني ج١: ٢٤.

(٥) طبقات ابن سعد ج٦: ٢٠٠.

واتسم زهد الكوفيين بسمتين هامتين:

إحداهما: زهد عن قوة وعن استطاعة كما تدلنا على ذلك أحوال علقمة الذي كان له غنم يحلبها ويرعاها مع زهده وتقشفه(١)، وأيضًا رفض مسروق أن يأخذ على القضاء أجرًا ورد ثلاثين ألفًا أرسلها له خالد بن أسيد(٢).

وقدم إبراهيم التيمي البصرة فأصاب منها آلافًا فما فرح بها وما عاد إليها مرة ثانية، وكان لداود الطائي ثلاثمائة درهم أنفقها في عشرين عامًا، وتاجر سفيان الثوري في مائتي دينار باليمن وحافظ عليها مع توزيع ما يزيد عن حاجته(٣).

وثانيتهما: أنه بدا كذلك من خلال هذا العرض الوجيز للتقلل أنه معتدل للغاية، وقد خلا من نزعات المغالاة والتشدد إذا استثنينا حال أويس القرني الذي اعتمد في قوته على ما يلتقط من النوى، أو ما يجمع من الكسر الملقاة بين المزابل فيغسلها ويأكل بعضها ويتصدق بالبعض الآخر(٤)، وما ورد أن داود الطائي امتنع عن تزوج النساء أربعًا وستين سنة(٥)، ولنعلم أنهما الحالتان الوحيدتان اللتان ظهرًا فيهما التشدد.

أما حالة التزويج فقد سبق الحديث عنها، وأما حالة التقاط النوى والكسر فلا ينبغي أن تكون إلا لضرورة؛ لأن رسول الله وصحابته مع شدة ما لاقوا لم يلوذوا إلى مثل هذه إلا في حالات الاضطرار أثناء مقاطعة قريش؛ ولأنها نوع من

---

(١) حلية ج٢: ٩٢.
(٢) طبقات ابن سعد ج٦: ٥٥.
(٣) نفسه ج٦: ٢٥٨ ووفيات الأعيان ج٢: ٢٩.
(٤) طبقات ابن سعد ج٦: ١١٣.
(٥) طبقات الشعراني ج١: ٦٥.

السلوك يحط بكرامة الإنسان بل المسلم وعزته وعفته ويقعد العاملين عن الكسب المشروع.

ولا نستطيع تصور مجموعة من البشر يعيشون على هذا النحو ويجتمعون حول هذه المائدة العفنة، وما أعتقده هو أن أويسًا فعل ما فعل عن علة وضرورة وذلك لعلو قدره خاصة وأن رسول الله وصفه بأنه خير التابعين[1].

(٢) الجانب العاطفي في الزهد

رأينا كيف بث ابن مسعود روح التقلل بين الكوفيين وراقبها، وإذا وصلنا إلى هنا نلحظ أنه هو الذي حرك المشاعر إلى الخوف والرجاء بما بدا عليه فيهما وبما أبرز لهما من مثيرات، وهنا تكمن قوة تأثير الأستاذ حينما يستطيع إقناع عقل التلميذ وامتلاك عاطفته أو ترقيقها والتسامي بها؛ لأن كثيرًا من الأساتذة يقتصر دورهم على توصيل المعلومات دون جذب عواطف التلميذ نحوه، وفي رأيي أن كل علاقة تعليمية أو تربوية سلوكية من هذا النوع مبتورة ناقصة لا تؤتي ثمارها على الوجه الكامل.

وبالنسبة لمشاعر الخوف: نجد لدينا عدة حقائق: منها أن ابن مسعود هو الذي ربط بينها وبين ما في القرآن من معارف وحقائق تدل المسلم على قدر الله، وتُوقِفُه على جلاله وعظمته، وتحركه بشدة نحو المزعجات من الموت والذنب والقيامة والعذاب عندما بين أن حامل القرآن يعرف بليله إذا الناس نائمون وبنهاره إذا الناس يفطرون وبحزنه إذا الناس يفرحون، وببكائه إذا الناس يضحكون، وبصمته إذا الناس يخلطون، وبخشوعه إذا الناس يختالون، كما ينبغي أن يكون محزونًا حكيمًا عليمًا سكينًا، وكم كان يقول لكل سائل: ابْكِ على خطيئتك، أما هو فكان يبكي ويلاقي الدموع بكفيه ثم يرش بها الأرض .

(١) مسلم ج٣ كتاب المناقب باب أويس والتاج ج٣: ٤١٤ – ٤١٥.

وإذا تصورنا أنه كان مع هذا الحال أستاذ الكوفيين وأحد أربعة برزوا من الصحابة في القراءة، وقد ساق ألفاظ البكاء والحزن والصمت والسكينة، وتصورنا كذلك أن الكوفيين كانوا قراء وتلاميذ له ومتأثرين به في شتى النواحي أدركنا مع هذه التصورات الواقعية أنه لابد أن تتأثر مشاعر الزهاد بحال الأستاذ، وأن يتأسوا به في أحاديثهم عن الخوف.

فلا غرو والحال كذلك أن نرى مسروقًا وشقيقًا والثوري يربطون بين الخوف والعلم بمقام الحق وقدره، ويتطرق الربيع بن خيثم، وأويس وعمرو بن عتبة إلى المثيرات من موت وقيامة وذنب ونار(١).

ومن بين تلك الحقائق في مجال الخوف أن هذه المثيرات: لا تحدث تأثيرها في النفس البشرية إذا لم يكن القلب مستعدًا لأن يتأثر بما يزعجه ويحركه، ومن هنا فإنهم عمدوا إلى القلب فأصلحوه من مهلكاته، وجلوه من كدوراته ؛ ليصبح قلبًا رقيقًا حساسًا يتجاوب مع المواقف ويستأهل العطايا والموارد.

وقد أشار سعيد بن جبير إلى تلك الحقيقة حين قال له الحجاج: ما بالك لا تضحك؟ قال: وكيف يضحك مخلوق خلق من طين والطين تأكله النار، قال الحجاج: فما بالنا نضحك؟ قال: لم تستوِ القلوب بعد(٢)، وإلى هذا كله يشير قوله سبحانه ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾[فاطر: ٢٨] وقوله: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾[الزمر: ٢٣] والعين الباكية من خشية الله إحدى عينين لا تمسهما النار كما قال رسول الله،

---

(١) طبقات ابن سعد ج٦: ٥٤، ١٢٩، ١٢٠، ١١٤، ١٢٨، ١٨٢ والحلية ج٢: ١٠٩، ١٢٢، ٨٣، ١١٠ وطبقات الشعراني ج١: ٢٤، ٤٣.

(٢) وفيات الأعيان: ج٢: ١١٤.

هـذا بالإضـافة إلى مـا سبق في نفس هذا المجال من استدلال عند حديثنا عن البصرة.

ولـيس القلب وحده: محل التأثير بل الكيان البشري كلـه ظاهره كالجلد وباطنه كالقلب حسبما صرحت الآية، ومن هنا فإن زهاد الكوفة استوت قلوبهم فـبكوا ونـاحوا، واستوت ظواهرهم إلى حد أن أويسًا القرني كان إذا خوف انتفض انتفاض الطير[١] وأن سفيان الثوري إذا ذكر الموت يمكث أيامًا لا ينتفع به أحد[٢]، ومع هذا فلم يسوقوا في عباراتهم عن الخوف ألفاظ الغم والكمد والحزن مثلما فعل البصريون.

وأمـا بالنسـبة إلى الشـطر الثاني من الجانب العاطفي: وهو الروح الوضَّاء والـنفس المفعمة بالرضا والأمن المتمثل في الرجاء فإننا نراه كذلك مرتبطًا بعبارة ابـن مسعود: اللهم إني أسألك إيمانًا لا يرتد، ونعيمًا لا ينفد وقرة عين لا تقطع، ومـرافقة نبـيك في أعـلى جنان الخلد[٣] وكأن تلك العبارة هي الإطار المقابل للخوف، أو كأنها هي التي رسمت لنفس الزهاد طريق الرجاء، وحددت آفاقه في الثـبات على الإيمان، ونوال النعيم الدائم، واطمئنان النفس، وقرة عينها، ومرافقة الرسول في الفردوس الأعلى،

وأسـتطيع أن أقـول: إن الـزهاد لم يخرجوا عن هذه الحدود إذ انحصرت إشراقات الرجاء عندهم في صورة الأمل في المغفرة، ونيل الثواب، والتلذذ بمناجاة الحق، أو في صورة كلمات تعبر عن الرضا النفسي والطمأنينة.

---

(١) طبقا ابن سعد ج٦: ٦٧.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ٤٢.

(٣) نفسه ج١: ٢٠.

وأبلغ ما وصلت إليه مشاعر الزهاد ورقة عواطفهم ما نذوقه من عبارة الأسود بن يزيد النخعي التي كان يرددها في التلبية لبيك وحنانيك[1] وهي تنم عن روح متطلعة دائمًا إلى الحنان الرباني، وأيضًا كان لانشغال شقيق بن سلمة بالله دون ما سواه إذا ناداه أحد أجاب: لبى الله[2].

وما عدا هذا من عبارات الرقائق الروحية والإشراقات النفسية فهي دائرة على العفو والرضا فقط يقول شقيق أيضًا: اللهم اعف عني واغفر لي فإنك إن تعف عني تعف طويلاً[3] ويقول الربيع بين خيثم: اللهم لك الخير كله،وبيدك الخير كله وإليك يرجع الأمر كله وأنت إله الخلق كله نسألك من الخير كله، ونعوذ بك من الشرك كله[4].

وكان إبراهيم بن يزيد النخعي إذا سئل كيف أصبحت؟ قال: بنعمة الله[5]، وقد اختفت من الكوفة عبارات الحب والشوق والعشق الجارف، واقتصرت على الرجاء في الرحمة والعفو والرضا.

موازنة دقيقة

نستطيع أن نجمع في قبضتنا ما قررنا هنا وأن نضعه في كفة ميزان مع نظيره في مدرسة البصرة، ثم نقرأ نتيجة الموازنة فنراها تشير صراحة إلى أن الكوفة قدمت لنا لونًا من الخوف بكل مثيراته؛ ولكنه يتسم بالهدوء أكثر من خوف البصريين الذين كانوا في حالتهم الشعورية أشد اضطربًا ووجلاً من الحالة

---

(١) طبقات ابن سعد ج٦: ٤٨ – ٦٨.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ج٦: ٦٧ – ١٣٣.

(٤) نفسه.

(٥) وفيات الأعيان ج٣: ٤٢٨.

الشـــعورية الكوفية، ولم تتردد ألفاظ الغم والحزن بصورة عنيفة على ألسنة زهاد الكوفـــة كما امتلأت بها حناجر البصريين، وكانت نفس الكوفيين أكثر هدوءًا وارتياحًا للمصير من البصريين، إذ لم نسمع عن واحد منهم ذكر أن النار لم تخلق إلا لـــــه أو أننا إذا رأيناه حسبناه قادمًا من دفن حميم على غرار ما وجدنا ذلك عند الحسن البصري وغيره من أرباب المشاعر المفرطة في الحزن.

وكمـــا كان الخوف هادئًا بين زهاد الكوفة فإن الرجاء بدا بنفس الدرجة، على حين اختفى الحب بصورة ملحوظة من أجواء الكوفة، ولست أجد ما أعلل به هذه الظاهرة سوى أن الزهاد الكوفيين نظروا إلى طرف من أطراف الحب وهو المـــتعلق بآل البيت فوجدوه قد انحرف عن مساره الديني المطلوب، وغالى أربابه؛ حتى ادعوا النبوة لأنفسهم أو لأئمتهم، وقالوا بالحلول والتناسخ والتأليه فتحفظوا تجـــاه كـــل أنواع الحب، أو ما كان مقدمة لـــه خشية الوقوع في خطل الشيعة المغالين.

وكـــان من ثمار هذا التحفظ توحيد نقي، وزهد معتدل، وخوف بلا مغالاة ورجـــاء لا يصل إلى حد الدلال، ولا يرقى إلى عشق الذات المنـــزهة العلية وهو النوع الذي عاشت رابعة تتغنى به في البصرة.

(٣) الاجتهاد في الطاعة

اعـــتدل الزهاد في التقليل، وهدَّءوا من عواطفهم؛ ولكنهم باعوا نفوسهم في طاعـــة الله، وشـــغلوا أوقاتهم بالتقرب إليه وأثقلوا على أبدانهم في عبادته وابتغاء مرضاته، وعندما نذكر هذا اللون من المجاهدة تعنُّ أمامنا مسألتان:

الأولى: التـــنويع في الطاعة المفروضة، وغلبة نوع بعينه من النوافل على كل

زاهد يشغل به وقته، فمنهم من يغلب عليه القرآن وتلاوته كعلقمة[1]، ومنهم من تغلب عليه الصلاة كمسروق والربيع بن خيثم والقاضي شريح[2] ومنهم من يغلب عليه الصمت والذكر والفكر كالربيع كذلك[3]، وبعضهم يغلب عليه الصيام كالأسود وداود الطائي[4].

وهذه الغلبة في قربة النوافل ليست بلازمة بل ربما يضاف إليها قربات أخرى يواظب عليها السالك هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن مرجع الغلبة النفسي إلى أن العبد يظل متنقلاً بين الطاعات باحثًا عن التصفية والتحلية والنقاء القلبي، وفي أثناء هذه الجولة التي قد تطول وتشق يجد قلبه حاضرًا مع لون معين من ألوان الطاعات فيمعن فيه ويغلب عليه.

أما مرجعها الديني فهو قول النبي ﷺ «**من أنفق زوجين في سبيل الله نودي من أبواب الجنة يا عبد الله هذا خير فمن كان من أهل الصلاة دُعِي من باب الصلاة، ومن كان من أهل الجهاد دعي من باب الجهاد، ومن كان من أهل الصيام دعي من باب الريان، ومن كان من أهل الصدقة دعي من باب الصدقة، فقال أبو** بكر: بأبي أنت وأمي يا رسول الله! ما على من دعي من تلك الأبواب من ضرورة فهل يدعى أحد من تلك الأبواب كلها؟ **قال: نعم وأرجو أن تكون منهم**[5]».

ومعنى الأهلية في الحديث من غلبت عليه طاعة بعينها نال ثوابها جزاءً وفاقًا

---

(١) طبقات ابن سعد ج٦: ٦٠.
(٢) حيلة الأولياء ج٢: ٩٥، ٩٦، وابن سعد ج٦: ١٣٢، ١٣٣ : ٩٨.
(٣) طبقات ابن سعد ج٦: ١٣٣،١٣٢.
(٤) الحلية ج٢: ١٠٤ وطبقات ابن سعد ج٦: ١١١.
(٥) فتح المبدي ج٢ : ١٤٥، ١٤٦

كما يقول الشيخ الشرقاوي.

المسألة الثانية: وتتعلق بالمبالغة والتشدد في الطاعة حتى يكون في سجوده كأنه ثوب مطروح فتجيء العصافير فتقع عليه[١] كالربيع بن خيثم، أو يكون كسويد بن مثعبة لا يعرف من فراشه إذا كان تحته، وإذا ما قيل له في ذلك قال: ما من ضجعة غير ما ترى ووالله إني ما أحب أني نقصت منه قلامة ظفر[٢]، وقد اصفر لونه الأسود ثم اخضر من كثرة المجاهدة والصيام في السفر[٣].

وهذه المبالغة الضارة بالبدن نهى عنها الإسلام، وأمر النبي أن يصلي الإنسان جهد استطاعته، وأن يقطع حبل نصبته زوجته زينب بالمسجد لتتعلق به عند غلبة نومها؛ ولكنه مع هذا الأمر بالاجتهاد في الطاعة فقال سبحانه يمدح المجتهدين: ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ۝ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[الذاريات: ١٧، ١٨]، ويقول سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾[الفرقان: ٦٤]، وأمر الرسول بالمبادرة بالطاعة فقال: يقول الله: «**يا بن آدم تفرغ لعبادتي أملأ صدرك غنىً وأسدُّ فقرك، وإلا تفعل ملأت يدك شغلاً ولم أسدُّ فقرك** ...»[٤] وكأن الأمر بالمجاهدة مشروط بعدم المساس بالقوى البدنية وتعريضها للخطر.

خلاصة

اتسم زهد الكوفيين في كل اتجاهاته بالاعتدال إلى ما كان من أمر المجاهدة فإنهم قد اشتدوا فيها، وبالغ البعض على نحو ما رأينا؛ ولكنها مبالغات لا تهز الطابع العام ولا تخرجه عن ميزة الاعتدال التي مدح بها زهاد الكوفة، والتي كانوا

---

(١) الحلية ج٢: ١١٣، ١١٤.

(٢) وفيات الأعيان: ج٣: ٣١ وطبقات ابن سعد ج٦: ١١١.

(٣) الحلية ج٢: ١١٣، ١١٤

(٤) التاج ج٥: ٢١١ بسند حسن. وانظر في هذه النقطة ما سبق نظيرها.

بسببها وبالعلم والاستقامة يشبهون الصحابة في مسالكهم العلمية والأخلاقية حتى قالوا: كان عمر بن الخطاب في زمانه، وبعده ابن عباس وبعده الشعبي، وبعده سفيان الثوري، والأخيران من الكوفة وقيل عن علقمة كان أشبه الناس هديًا وسمتًا بابن مسعود، وابن مسعود أشبه الناس فيهما برسول الله، وقد نال أصحاب هذه المدرسة احترام وتقدير العلماء من خارجها، وذلك بفضل الاتزان الذي كانوا عليه.

الفصل الثالث
مدرسة الشام

تمهيد

امتاز الشام بجمال الطبيعة وغناها؛ ولذا كان مطمعًا لجيرانه ومكانًا للحضارات القديمة كالفينيقيين والكلدانيين والمصريين والعبريين واليونانيين والرومانيين، وقد تركت كل حضارة آثارها على أرضه، حيث أورثهم الفينيقيون حروف الكتابة، والعبريون التعاليم الإلهية، واليونان المذاهب الفلسفية، والرومان النظريات الفقهية.

و لم يكن العرب بمنأى عن المطمع في هذا البلد الغني وإنما عرفوه تجارًا وقاطنين نزحوا إليه من قبائل سليح وغسان ولخم وجذام وذبيان وطي وكندة وحمير، واتجهت إليه آمالهم وأهدافهم التي برزت في تكوين إمارة حمص وبطرة في مفتتح القرن الأول قبل الميلاد، وإمارة الغساسنة في القرن الخامس الميلادي.

ولكثرة العرب بين سكانه ونشاطهم وسريان لغتهم كان الشام قبيل الفتح أشبه بنصف عربية بمن حكمها من الغسانيين في الجنوب والوسط والتنوخيين في الشمال، ومن كان ينزلها من القبائل والبطون العربية في أرجاء تدمر والفرات وغزة[(١)] وصح بحكم تداخل الأجناس والحضارات لكوريتوس أن يقول: فاندمج فيه كثير من التواريخ في بقعة ضيقة كهذه.

ولكننا نلحظ مع هذا أن تتابع الأديان السماوية القديمة على مساحته أحل العقائد الدينية محل النحل العقلية . وقلل من ذيوع النظريات الفلسفية عما كان

---

(١) القلقشندي: صبح الأعشى ج٤: ٧٣، محمد كرد على خطط الشام ج١: ١٠٥، ٥٥ ج٤: ١٤.

الأمر عليه عند الفارسيين وفي العراق، ولتعوده على تجدد الأديان واحدًا تلو الآخر، ولما لاقى من ظلم الرومانيين، وللتفرق بين مسيحي الشام وبين مسيحي الرومان أقبل الشاميون على الإسلام بعد أن تم فتحه في عهد الخليفة الثاني عام (١٧هـ) بعد محاولات متقطعة ابتدأت من وقعة دومة الجندل في عهد الرسول عقب الهجرة بتسعة وأربعين شهرًا[١].

كما نلحظ أيضًا أن رسوخ الإسلام فيه نأى به عن الفرق الضالة، و لم تَحُول عواطفه إلى عداء فكري أو حربي على غرار ما وجدناه في فرق العراق ومذاهبها السياسية الحادة في الخروج والشرود والصراع الدموي.

و لم يكن دين الشاميين ممزوجًا بالأفكار الفلسفية ومناهجها كما فعل الفارسيون، وبالتالي فقد كانت الحركة الروحية فيه سمة من هذه السمات المتزنة التي تخلو من الأثر الأجنبي كما سيتضح لنا.

رجال البعثة العلمية ومعاونوهم ومهمتهم

تدفق الشاميون على الإسلام منذ أن استقر الفتح تدفقًا مذهلاً جعل يزيد بن أبي سفيان واليها يخبر عمر في أوائل سنة (١٨هـ) تقريبًا أن أهل الشام قد كثروا وملأوا المدائن، واحتاجوا إلى من يعلمهم ثم يقول: فأعني يا أمير المؤمنين برجال يعلمونهم[٢].

فلما وصلت الرسالة جمع الخليفة أفذاذ العلماء من الصحابة أمثال أُبي بن كعب ومعاذ وأبي الدرداء وزيد وسعد بن عبيد، وأعلمهم أن إخوانهم من الشام قد استعانوه بمن يعلمهم القرآن، ويفقههم في الدين: فأعينوني -رحمكم الله-

(١) الفتوحات الإسلامية ج١: ٢٥ – ٤٢ وخطط الشام ج١: ١٠٧ – ١١١.
(٢) خطط الشام ج٤: ١٦.

بثلاثة منكم، إن أحببتم فاستهموا، وإن انتدب ثلاثة منكم فليخرجوا[1]، فلما خرج معاذ وعبادة وأبو الدرداء أمرهم أن يذهبوا إلى حمص أولاً لاختبار الرغبة؛ لكون حمص مقياسًا لبقية البلاد لما تتصف به من التردد والاضطراب؛حتى إذا ما رضوا فليقم بها واحد، وليخرج الثاني إلى دمشق، والثالث إلى فلسطين، فأقام عبادة بحمص، وخرج أبو الدرداء إلى دمشق، ومعاذ إلى فلسطين، وظل كل منهم بمدينته حتى مات بها[2].

وبجانب هؤلاء وُجِدَ معلمون آخرون من الصحابة الذين رحلوا إلى الشام واستقروا بها، كبلال بن أبي رباح (٢٠هـ) وقد وصف بأنه العابد المتجرد وأخبر الرسول أنه سمع أقدامه على أرض الجنة، وكعياض بن غُنم الذي وليها بعد أبي عبيدة وكان رجلاً سمحًا صالحًا مات (٢٠هـ) ولم يترك مالاً ولا ولدًا، وقد أقام بها خالد بن الوليد حتى توفي بحمص (٢١هـ)، ولم يدع هذا الآخر إلا فرسه وسلاحه وغلامًا له أوصى بها لعمر.

الحال الذي جعل الخليفة الثاني يقول: لقد كنا نظن به أمورًا ما كانت، ويقول: يرحم الله أبا سليمان كان على غير ما ظننا به، وفيه براءة لخالد مما نسب إليه في سبب عزله، وما هي إلا ظنون رجع عمر نفسه عنها، ونزلها أيضًا واثلة بن الأسقع (٣٥هـ) وكان من أهل الصفة، كما ترجم ابن سعد لثلاثة عشر ومائة صحابي أقاموا بالشام؛ حتى كان آخر من مات منهم بها عبد الله بن بشر المازني (٨٨هـ)[3].

---

(١) نفسه.

(٢) خطط الشام ج٤: ١٦.

(٣) طبقات ابن سعد ج٢: ١١٢، ١١٣، ١١٦، ١٢١، ١٢٢، ١٣٣، ١١٥، والحلية ج١: ١٤٧، ١٥٠.

وإزاء هذه الأحداث والأحوال التي اتصف بها هؤلاء الصحابة ندرك النتائج الآتية:

(أ) إن الصحابة بفضل توجيه الإسلام إلى العلم وتنويره لأذهانهم، وجَّهوا قواهم إليه؛ حتى انتقلوا من ظلمات الجهل إلى أنوار العلم فجأة، ومن قيافة الأثر وحفظ النسب والاستدلال بالآثار وتعرف الأنواء والحفظ لكل مسموع، والاعتبار بكل محسوس إلى بلاغة المنطق، وتثقيف اللغة، وتصاريف الكلام، وقيافة البشر؛ حتى بلغوا في ذلك الغاية وحازوا كل أمنية[1] بفضل أذهانهم الحِداد ونفوسهم المفكرة حسبما وصف أبو عثمان الجاحظ.

(ب) وقد تنقلوا بين البلاد المفتوحة يقدمون نور العلم لكل من أسلم ويؤكدن على أن الفتح تثقيف وهداية لا استغلال وجباية ومن بين تلك البلاد أهل الشام.

إلا أنه لاحظ الصحابة عليهم التباطؤ في الإقبال على العلم الإسلامي، وكما نفهم من سياق التوجيهات التي أصدرها المعلمون لهم أن سبب التأخير عن التعلم المناسب واللائق بحال هؤلاء الأساتذة يرجع إلى استخفاف علماء الشام بعلماء الصحابة لجهلهم بهم، وإلى انصراف العامة نحو مزارعهم وتجارتهم، وانشغالهم بها عن التلقي الجيد، أو لسوء فهم الجميع بالفاتحين وعملية الفتح وحسبانها فتحاً للغنيمة والثروة.

ولذا ناداهم كلٌّ من أبي الدرداء ومعاذ إلى التعلم، وبيَّنا لهم فضله الذاتي وقيمته فيما يحدثه في العبد من آثار كالخشية وبيان الحلال والحرام، وأنه سلاح على الأعداء ورفعة للأقوام، وهو نافع للفرد والجماعة في كل أمر، إلى آخر ما

---

(١) خطط الشام ج٤: ١٤ — ١٥.

قال كل منهما في فضل العلم والتعلم[1]، وما قاله أبو أمامة الباهلي (٨٦هـ) في حسن الاستماع والتبليغ.

كما أحبُ أن أؤكد على أن مهمة التعليم قامت على أكتاف الثلاثة المذكورين، وعلى أكتاف من ذكرنا من الصحابة الذين استوطنوا الشام؛ لأن أبا مسلم الخولاني (٦٣هـ) يحدثنا أنه قدم الشام (قبل سنة ١٨هـ) فنزل مسجد دمشق فإذا فيه ثلاثون كهلاً من أصحاب رسول يتناقشون ويُسألون فيحيون[2]، ولأن أبا تميمة الهجيمي قال: قدمت الشام فإذا أنا برجل يجتمع عليه يحدث بمجذوذ الأصابع، فقلت من هذا؟ قالوا: إن هذا هو أفقه من بقي على وجه الأرض من أصحاب رسول الله هذا عمرو البَكَالِي.

(ج) وما يجب أن نعلمه بعد هذا بصفة أساسية هو أن الصحابة برقة إحساسهم وزهدهم وتقللهم واجتهادهم في العبادة على نحو ما ذكرنا قرين كل واحد دعاة بالسلوك إلى هذا النمط من الصفات والفضائل.

فلا ينبغي أن نتصور أن حال بلال وخالد وواثلة وعياض يمضي دون أن يترك أثرًا فيمن حولهم، وفي كل من لاقوا، كما أنهم لم يكتفوا بهذا بل ربطوا في دعوتهم إلى العلم، وحثهم الشاميين عليه بينه وبين التقوى والعمل والزهد إلى درجة أن ينادي أبو الدرداء قائلاً: ما لي أراكم قد أقبلتم على ما تكفل لكم به، وتركتم ما أمرتم به، ألا إن قومًا بنوا شديدًا، وجمعو كثيرًا وأملو بعيدًا فأصبح بنيانه قبورًا، وأملُهم غرورًا، وجمعهم بورًا، ألا فتعلموا، وعلموا، فإنَّ العالم

---

(١) انظر الحلية: ٢١٢، ٢١٣، ٢٣٩، ٢٣٠.

(٢) طبقات ابن سعد ج٧: ١١٥، ١١٨.

والمتعلم في الأجر سواء[1].

وهو ما يؤكد لنا دائمًا على أن الزهد قام في أحضان العلم، وأنه كان ثمرة الدعوة الجادة والسلوك المستقيم اللذين نهجهما الصحابة وبثوهما بين المسلمين في أنحاء البلاد المفتوحة.

وفوق هذا فإن معاذ بن جبل يتحدث عن الأنس والوحشة، وحياة القلوب، ونور البصائر، والإلهام في سياق حديثه عن فضل العلم أمام الشاميين، وكلها ألفاظ ومعان لها دلالاتها عند الزهاد ومن بعدهم الصوفية الذين ورثوا صدق هذه الأحوال.

مدى الاستجابة ونوعها

استطاع الصحابة بما أوتوا من قوة بيان، وسعة أفق علمي، وسلوك عليٍّ غاية ما يكون استقامة، أن يبعثوا الرغبة في تلقي العلم، وأن يكون سببًا في تربية عدد كبير من العلماء تربية علمية وأخلاقية.

ولا بأس هنا أن نذكر أسماء البعض؛ لما يترتب عليها من ملاحظات ونتائج قمينة بالتسجيل والتحليل، فنرى أنه من بين من اشتهر بالعلم والزهد في هذا القرن الأول أبو إدريس الخولاني، وأبو مسلم الخولاني، وسفيان بن وهب الخولاني، وعفيف بن الحارث الكندي الذي كان يتولى إمامة المسلمين إذا غاب خالد بن يزيد، فإذا أمَّ حضر الجند كأن الصلاة جمعة ليست بخرساء، ويسمع أقصى المسجد موعظته، ويزيد بن الأسود الجرسي العالم الصالح الذي كان معاوية يستسقي به ويجلسه معه على المنبر ويسأل الله ببركته فيمطرون، وكثير بن مرة الحضرمي، وقبيصة بن أبي ذؤيب (٨٦، ٨٧هـ) وكعب الأحبار، روح بن

(١) الحلية ج١: ٢١٢ – ٢١٣.

زنباغ المكنى بأبي زرعة الفلسطيني، ورجاء بن أبي سلمة الفلسطيني المحدث، وجبير بن نضير الحضرمي (٨٠هـ) وسهل بن عبد العزيز أخو عمر بن عبد العزيز.

واشتهر من علماء الشام في القرن الثاني حكيم بن عمير الشامي المجتهد في الطاعة، ونوف البكالي ابن امرأة كعب، وله شهرة في رواية أخبار العلماء والزهاد، وأخوه تُبَيْع، ومسلم بن كبيش، وخالد بن معدان(١٠٣هـ) المجتهد الخائف الثقة، وشهر بن حوشب (١١٢هـ)، والقاسم بن عبد الرحمن مولى جويرة بن أبي سفيان (١١٢هـ)، ورجاء بن حيوة (١١٢هـ)، ومكحول الدمشقي (١١٣هـ)، وعبد الله بن عامر اليحصبي (١١٨هـ)، وسعيد بن هانئ الخولاني (١٢٧هـ) والعلاء بن الحارث (١٣٦هـ)، وعمر بن المهاجر (١٣٩هـ) ومحمد بن الوليد الزمبيدي، (١٤٨هـ)، وسويد بن عبد العزيز (١٦٧هـ) والوليد بن مسلم (١٩٤هـ) وغير هؤلاء وهؤلاء ممن ذكر في كتب الطبقات[1].

وإني أدعو الباحثين أن يتأملوا هذه الأسماء بأصولها وأنسابها لنحدد معًا هوية هؤلاء الأعلام وأجناسهم وإلى من ينتسبون؟ سنجد بأدنى تأمل أنهم ينتمون إلى أصول عربية نزحت قبل الإسلام أو معه وأن نصيب الشاميين الأصليين ضئيل إذا قيس بمجموع الزهاد الذين تُرْجع أنسابهم إلى أصل عربي.

وأقول: المجموع لا الجميع لأستثني أمثال كعب الأحبار وأبناء زوجته. ومكحول ومن يشبههم ومن هنا يمكن القول: بأن نوع الاستجابة في العلم والزهد لدى أهل الشام كان أدنى منه بكثير عند العرب الذين استوطنوا معهم هذه الديار.

---

(١) ارجع إلى الجزء السابع من الطبقات الكبرى لابن سعد وخطط الشام ج٤.

ويرجع السبب في ذلك إلى تحفظ أهل الشام تجاه العرب وعلومهم أولاً ثم انشغالهم بالحروب ضد مناوئي معاوية والخارجين على الأمويين ثانيًا، وإلى انهماكهم في معايشهم وإقبالهم على الترف ثالثًا، ولعل السبب الثالث هو الأهم والأصل أو هو العنصر النشط الذي ثبط هممهم عن الزهد وأحلامهم عن العلم.

خصوصًا إذا علمنا أن تلك الحقيقة قد أبرزها حكيم استدعاه عمر؛ ليسأله عن المدن المفتوحة وأهويتها ومساكنها وما تؤثره الترب والأهوية في سكانها؛ لكي يبني عمر حكمه لهذه البلاد على أسس صحيحة يراعى فيها اختلاف المكان والزمان والجنس، فكان رد الحكيم على عمر فيما يخص الشام بأنها سحب وركام وريح وعذق، وهي مسرح خصب، ووابل سكب، كثرت أشجاره، واطردت أنهاره، ولذا فهي ترطّب الأجسام وتبلد الأحلام وتجفي الطبع، وتذهب بماء القريح، وتنضب العقول[1].

ويوافق صاحب خطط الشام هذا الحكيم على الجزء الخاص بوصف الطبيعة ونعيمها ورخائها؛ ولكنه يخالف في نوع العلاقة بين الرخاء وبين الأثر العاطفي والفكري فيقول محمد كرد علي: إنما بلد الخيال والشعر بل الهمم العلياء واستقلال الفكر[2]، ونحن من جانبنا لا نوافق هذا ولا ذاك بلا حدود، بل نرى أن الأول صدق في تقريره أن طبيعة الشام ترطّب الأجسام، وتجفي الطبع وهما أثران يحجبان الإنسان عن الانخراط في سلك الحياة الروحية عن طريق الزهد؛ لكونه يتطلب خفة في البدن تساعد على الاجتهاد في الطاعة، ورقة في الطبع تتأثر ببواعث الخوف والحب، وتستشف الرقائق من خلف الستار، وتصلح أن تكون محلاً للحقائق والمنح الربانية.

---

(١) مروج الذهب: ج١: ٢٣١.

(٢) خطط الشام ج١: ٥٣، ٥٤، ٥٥.

وإذا ما وضعنا في اعتبارنا أن صاحب هذا الرأي يصف بلدًا لخليفة فلا بد أن يراعي في وصفه السمة الجماهيرية الغالبة استطعنا أن نستنتج أن حكمه صدر بناء على النظرة العامة الشاملة لما يغلب على الشعب؛ لأنه الأمر الذي يتطلبه الحاكم؛ كي يبني علاقته مع محكوميه على أساس ما غلب لا ما كان خاصًّا، وبناء على هذا فإننا نقبل كل ما جاء في حكمه ونرى أنه لا يخدم غرض الزهد أيضًا.

أما محمد كرد علي فلما لم يكن يقرر حكمه أمام خليفة بل لباحثين أظهر النظرة الخاصة المتمثلة في سمو الخيال، والشعر والهمة، واستقلال الفكر والتي يتصف بها خواص أهل الشام لا عامتهم، وهو صادق من تلك الوجهة؛ لأن التحليق في سماء الخيال والشعر والذاتية الفكرية لا يكون إلا لمن نال سعة في الرزق. ووفرة في الرخاء؛ ولأن الرومانسية الأدبية تتبع الرقي في مستوى المعيشة، والواقعية أو الكلاسيكية تتبع غالبًا الانخفاض فيها كما هو ملاحظ في أيامنا.

وبحكم تلك النظرة فإن أرباب هذه الحياة وإن صلحت عواطفهم؛ لأن يكونوا مع الزهاد إلا أن ذاتيتهم قد تدفعهم إلى عدم التخلي عما يملكون والجود بما في أيديهم مما هو ضروري لسخاء نفس الزاهد وتربيتها.

وبالتالي فسواء اعتبرنا إجابة الحكيم لعمر، أو نتيجة محمد كرد علي فإن ما عليه الشاميون عامتهم وخاصتهم يحد من انتشار الزهد والأخذ به، وهي الحقيقة التي قررها ابن خلدون في مقدمته عندما ذكر أن الخصب له أثر على البدن والعبادة، وأن أهل البلاد المترفة يميلون للدعة والكسل، ويرغبون في الشهوات والملذات، ولا يقنعون لإشباعها إلا بالكثير على عكس أهل البدو الذين يميلون إلى الفطرة ويرغبون في الضروري اللازم لهم(١).

---

(١) المقدمة: ١٠٩، ١٠٦.

مناقشة حول أسباب ضعف الزهد

ما ذكرناه من أسباب في ضعف الزهد لدى الشاميين هي وجهة نظرنا التي تتفق إلى حد كبير مع طبيعة السكان، ومع الظروف الجديدة التي طرأت عليهم، ومع ما ورد من تحليلات جغرافية وديموجرافية حول هذا الإقليم.

ولكننا نقرأ وجهة نظر أخرى لبعض الباحثين كأحمد أمين، والدكتور الشيبي ترجع أسباب الضعف إلى الأمويين وجهلهم وترفهم وطبيعة حكمهم، ويحتجان:

(أ) بأن حكم الأمويين قام على الضغط والقهر، وهذا يحتاج إلى أبدان آكلة وأجسام أخذت من الطعام والملذات أقصى ما تشتهي.

(ب) كما يحتاج إلى الشعر والخطابة ليقوما في الدعاية مقام الصحافة لأحزابها تشييدًا بالأمويين.

(ج) ولأن الأمويين نزعة عربية جاهلية لا تتلذذ من بحث ديني عميق[1].

(د) وأن مسلكهم بما فيهم معاوية لا يتسم بالزهد لما فيه من أبهة في اللباس والطعام والشراب؛ حتى وأن عمر لاحظ هذا وانتقده وكان يقول مشيرًا إلى معاوية: هذا كسرى العرب

وقد عمد حكام بن أمية إلى طمس المعارف الإسلامية، وشوهوا كثيرًا منها مثلما كان يزعم البعض أن عليًا لص من لصوص الفتن، وأنه قتل عمارًا، وأن معاوية أبو فاطمة امرأة النبي بنت عائشة أخت معاوية [2].

وأحب أن أقول بصفة عامة: إن هذين الباحثين قد بنوا نتائجهما على تشويه

---

(١) فجر الإسلام: ١٦٤.

(٢) الصلة بين التصوف والتشيع: ٣٠٨ – ٣٠٩.

ندرة من النصوص، وعلى أمور عامة لا ينبغي الأخذ بها عند من يتحرى الحقيقة أو ينشد الصواب، وإن أحدهما صدر حكمه بلا سعة وأناة في مادة البحث وهضمها، وإن الشيبي صدر حكمه عن مذهب سياسي يخالف ما عليه الأمويون حيث يدين بالمذهب الشيعي.

ودعونا من النقد العام لنأخذ في نقد الأسباب ونقضها سببًا تلو سبب فنقول:

أولاً: إن الادعاء بأن حكم الأمويين قام على الضغط إلى آخره، أمر يخالف الواقع والحقيقة، أما الواقع فيشهد بأن معاوية تولى إمارة الشام من قبل عمر بمحض اختيار الخليفة ونظره الثاقب، وأنه قد دام فيها إلى عام (٣٧هـ) بلا قهر، ولا حروب داخلية تتصل بتثبيت الحكم؛ حتى كانت وقعة صفين بينه وبين علي.

وفي خلال هذه الفترة كان أبو الدرداء ومعاذ يستحثان أهل الشام على العلم والزهد ويلمحان فيهم قصورًا في الميدانين، وأيضًا يدلنا الواقع على أن زوال الدولة الأموية لم يغير من الأمر شيئًا، ولم يزدد تعداد الزهاد الشاميين بعد انتقال الحكم إلى العباسيين، وتخفيف الضغط والعبء -إن صح- عن الشام، بل بقي مسلموه على حالة التحفظ من الإقبال على التقشف والمجاهدة؛ حتى صارت سمة عامة نراها في القرني الثالث والرابع وما بعدهما حيث كان هذا الإقليم أقل الأقاليم الإسلامية من ناحية عدد الصوفية، وإن كنا نقول بأمانة إن زهاده وصوفييه على قلتهم كانوا من أكثر رجال الحركة الروحية اتزانًا وبعدًا عن الإيغال إذا استثنينا السهروردي الحلبي الإشراقي المقتول، وابن عربي بعد انتقاله إليه.

أما الحقيقة: فإن أقل النظرات الحربية تدل على أن البدانة تخالف الرشاقة والخفة اللتين يجب أن تتوافرا في الجندي المحارب، وأن التقشف ومحاربة الشهوة

من المبادئ الأولى التي ينبغي أن يقهرها الجندي في نفسه قبل أن يسعى لقهر عدوه، وكذلك كان جند رسول الله ﷺ كما هو معلوم بالضرورة.

ثانيًا: والشعر والخطابة أسلوبان لا يتنافيان مع الزهد لو استطاع قائلهما أن يدرب نفسه على التقلل أو يجاهدها على نزع الحرص والشح والاتصاف بالجود والتصدق، ولقد عثر بين الزهاد والصوفية على شعراء وخطباء نطقوا بالحقيقة، ونزهوا ألسنتهم عن مزالق المدح وأغراض الشعر التقليدية، وجعلوا أناشيدهم وعباراتهم تنفيسًا عن أرواحهم وأشواقهم فحسب.

ثالثاً: إن الزعم بأن الأمويين لم يتلذذوا من بحث ديني عميق وقد شوهوا المعارف قول ينم عن جهل تام بحالة الأمويين العلمية والثقافية، وبحالة الصحابة وما وصلوا إليه من تعمق، وغوص في المعاني، وتحليل وتقسيم، وما وصلت إليه آراؤهم في مجال الاجتهاد والابتكار، والفهم الخصب، وهو طعن لا في الأمويين وحدهم وإنما في النزعة العربية عامة مما نشم معه رائحة الشعوبية تتردد على لسان أحمد أمين العربي!!.

وفوق هذا فهو زعم تدحضه الأدلة الناصعة التي تثبت أن البيت الأموي بيت ثقافة وعلم إذ يحدثنا محمد كرد أن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف الأموي هو الذي أحدث الكتابة بالخط العربي قبل الإسلام حين جلبها من الحيرة، وقيل لأبي بن سفيان بن حرب: ممن أخذت الكتابة؟ قال: من واضعها مرامر بن مرة، وكان ابنه أيضًا كاتبًا، وأول من علم بمكة الكتابة عبد الله بن سعيد بن العاص بن أمية، وقد أفدى نفسه يوم بدر بتعليم عشرة من أبناء المسلمين بالمدينة منهم زيد بن ثابت[1].

---

(١) خطط الشام: ج ٤: ١٤، ١٩.

وكان يقال لبشير بن الوليد: عالم بني مروان[1]، وكتب عبد العزيز بن مروان إلى كثير بن مرة الحضرمي بحمص وقد أدرك سبعين بدريًا أن يكتب إليه بما سمع عن رسول اللـــه إلا حديث أبي هريرة فإنه عندنا[2].

وسبق أن قلنا إن الذي استنجد بعمر لتثقيف الشاميين هو يزيـــد بـــن أبي سفيان، وكان معاوية مغرمًا بسمَاع أخبار العلماء والساسة والقـــواد الحـــربيين والسياسيين، ويعقد لذلك المجالس، ويجذب العلماء لهذا الغرض[3].

ونـــزل ابن شهاب الزهري على عبد اللـــه بن زياد صهر هشام بن عبـــد الملك عشرين عامًا[4] مما يقطع بافتراء القول بأنهم ينـــزعون منـــزعًا جاهليًّـــا لا يستعذب البحث أو العلم.

والزعم بأنهم غيروا المعارف أو كانوا على ضعف من التدين فهو أشد تهافتًا، ويكفينا أن نرجع إلى المسعودي لنسمع منه القصة التي استند إليها الدكتور الشيي كدليل على التحريف العلمي، يذكر صاحب مروج الذهب أن بعض أهل العلم كانوا يتناظرون في أبي بكر وعمر وعلي ومعاوية على شرائط أهل العلم، وكان بعض العامة يحضر هذا المجلس فقال: حينما ذكر اسم علي: أليس هو ابن فاطمة؟ قال أحد الجالسين: ومن كانت فاطمة؟ قال العامي: امرأة النبي بنت عائشة أخت معاوية.

والقصة في رأينا تشير إلى جوانب **الأول**: أن التباحث لدى أربابه من الشام قام على شرائطه واستوفى أركانه اللازمة ليثمر علمًا سليمًا.

---

(١) نفسه.

(٢) طبقات ابن سعد ج٧: ١٥٧.

(٣) المسعودي: مروج الذهب ج٢: هامش نفح الطيب٤٢٢ – ٤٢٤.

(٤) طبقات ابن سعد ج٧ : ١٧٥.

والثاني: أن التحريف وسوء الفهم نشأ من العامة الذين يفدون إلى مجالس العلماء لا من أصحاب الفهم والدراية.

والثالث: لا بد وأن يكون العلماء الذين يتناظرون على شرائط العلم قد صححوا لهذا العامي خطأه.

والرابع: أن خطأ البعض لا ينسحب على الجميع.

والخامس: وهو الأهم لا يجوز في عرف الباحثين أن تبنى الأحكام والنتائج العلمية على آراء العامة وأفكارهم؛ لأنها لا تمثل وجهة النظر العلمية في مجتمع ما وإلا لحكمنا على جميع الشعوب بالجهل؛ لأن عامتهم لا يتقنون المعارف ولا يصححونها.

وبناء على هذه الملاحظات يكون الدكتور الشيبي قد وقع في أخطاء جسيمة تنحصر في أنه تعمد بتر النص، وحذف أجزاء مهمة تخدم النتيجة العلمية المجردة، وما فعل ذلك إلا ليؤيد وجهة نظره الشخصية على حساب الأمانة العلمية، هذا فضلاً عن تجاوزه آراء العلماء إلى آراء العامة ليقيم حكمًا عليه.

ومما يدل على براءة الأمويين من هذا القصور الذي انتاب أهل الشام ما نجده لدى المسعودي وابن خلدون من الدفاع عنهم وعن حكمهم طوال القرن الأول تقريبًا، ويدور هذا الدفاع على محاور ثلاثة.

الأول: يرتكز على أن معاوية ما كان يعلم حال ابنه يزيد في فسقه ولو علم ذلك ما ولاه؛ لأنه أعدل من ذلك وأفضل[1] وحاشا لله لمعاوية من ذلك، ولقد تأول في بيعته لابنه هو وغيره من الأمويين حرصًا على جمع الكلمة وعدم الفرقة.

(١) مقدمة ابن خلدون ١٨٢ وما بعدها.

والثاني: يبدو لكل من تتبع سير الحكم وسيرة الخلفاء الأمويين أنهم كانوا يتحرون الصواب في الأمور، ويذهبون إلى الدقة في حل المسائل ومن تأمل سير هؤلاء الخلفاء والملوك واختلافهم في تحري الحق من الباطل علم صحة ما ذهبنا إليه، وأيقن أن مذهبهم في الملك لم يكن مذهب أهل البطالة والبغي إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم إلا في ضرورة تحملهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل قصد[1].

ويشهد لهذا ما علم السلف من أحوالهم واحتجاج الإمام مالك بعمل عبد الله بن مروان، ورد سليمان لبعض المظالم، ثم إعادة جميع الحقوق إلى نصابها في عهد عمر بن عبد العزيز الذي يعتبر حكمه درة توجت نهاية القرن الأول الهجري، ولعله الرجل الذي بعث على رأس المائة الأولى ليجدد الله به دين الأمة كما ورد في الحديث.

وإذا كان حال الأمويين على ما رأينا دقة وتحريًا طوال القرن الأول فمن الذي أقعد الشاميين عن التحرك السريع إلى العلم والزهد؟ لا أرى إلا أن القصور راجع إلى أسباب تخص الشاميين أنفسهم وقد سبق سردها.

الثالث: ظل هذا الضبط للحق مع تسنمهم معالي الأمور، ورفضهم دنيئها حتى أفضى الأمر إلى أبنائهم المترفين فكانت همتهم قصد الشهوات وركوب اللذات، وذلك ابتداء من القرن الثاني الهجري، فإذا رأينا استمرار القصور في الإقبال على العلم والزهد مع بداية الانحراف الأموي فلا نقول إلا أنه استمرار لأسباب عدم ميل أهل الشام إلى هذين الفضلين دون أن يجد جديد يحفزهم عليه، بالعكس لم لا يكون تغير حكم الأمويين تأثرًا بالشاميين وأن تلك الحالة كان

---

(١) ارجع إلى مروج الذهب ج٢: ٤٢٥ ومقدمة ابن خلدون: ١٨٢ – ١٨٣، ١٧٨، ١٧٩.

عمر يخافها على العرب النازحين إلى مراتع الخصوبة كالعراق والشام، وكم كان حريصًا على أن يظل العربي في بيئة تتناسب مع تلك البيئة التي درج عليها، وفتلت قواه، ورققت عواطفه، واتقد ذهنه تحت أديمها.

رابعًا: أما ما قيل من أن نزعة الأمويين لا تتسم بالزهد ولا تشجع عليه فهو منقوض بمسلك الأمويين أنفسهم، وبعلاقتهم القائمة على الود والاحترام للزهاد والعلماء:

(أ) أما بالنسبة إلى مسلكهم الخاص فإننا نرى الجاحظ والمسعودي يسوقان لنا أخبارًا عن معاوية تتصل بسمو أخلاقه وحلمه، وإدخال الناس عليه، وسماعه للمظلومين، ورده للحقوق، وكثرة صلاته ونوافله وملازمته للطاعة وترتيله للقرآن، وعونه للفقراء، وقد ألقى في أخريات حياته كلمات تعتبر من روائع ما قيل في الزهد[1].

وأما ما يتصل بجودة ثيابه، وأبهته في الملك والقصور، واتخاذ الخدم والحجاب؛ حتى يسميه عمر بكسرى العرب فإنها تبدو في نظرنا من واقع تبرير معاوية نفسه لعمر مظاهر تقتضيها طبيعة الحكم في الشام الذي لم يألف من حكامه إلا هذا اللون من العظمة أكثر مما هي مطلب نفسي وشهوة يتطلبها معاوية.

والمظهر إذا كان لعلة، ولا يخشى منه صاحب فساد نفس، أو كان لمنفعة تعود على المسلمين فهو معفي عنه، كما أبيح استعمال الذهب في السيف والسن مع تحريمه على الرجال، وكما كان خالد بن الوليد يترك شاربه مع حث السنة على قصه فلما راجعه الرسول في فتله قال: لأرهب به عدو الله يا رسول الله، فسكت رسول الله ﷺ.

---

(١) ارجع إلى البيان والتبيين باب الزهد وانظر مروج الذهب ج٢: نفح الطيب ٤٢٢، ٤٢٤.

وكذلك سكت عمر على معاوية لاقتناعه بالأسباب التي قدمها الأمير للخليفة، ولو لم يعلم صدقه فيها لعزله لما عرفوا عنه من شدة محاسبته للأمراء؛ ولأنه ما كان يخشى ضيرًا في عزل معاوية.

ووجدت نزعة الزهد بين أرباب الأسرة الأموية نفوسًا تلقفتها واتصفت بها وتروضت عليها، نخص منهم على سبيل المثال حفيد معاوية خالد بن يزيد الذي درج بين فسق أبيه ومع هذا كان مضرب الأمثال لزهاد القصور، وكذلك كان عبد الملك بن مروان في فترة ما قبل الخلافة على وجه خاص، وسهل بن عبد العزيز (٩٩هـ) شقيق عمر بن عبد العزيز، وعبد الملك بن عبد العزيز (١٠٠هـ) الشاب الصالح الناسك الذي بلغ به الحال في قوة الزهد؛ حتى قيل إنه كان سببًا في توجيه أبيه إلى نزعة التجرد والتقلل.

ويضاف إلى هؤلاء محمد بن عبد الملك المشهور بالنسك وكثرة العبادة والمتوفى (١٣٢هـ)[١] أي عام سقوط الدولة الأموية، ومعنى هذا كله أن الأمويين لم تخلُ نفوسهم وبيوتهم من رجال اعتنقوا مسلك الزهد وطبقوه أحسن ما يكون التطبيق، وأدق ما يكون الالتزام، على عكس ما يقول أصحاب النظر العلمي القاصر.

(ب) وبجانب النزعة السلوكية الخاصة التي تخللت البيوت نجد الاحترام والتقدير لأرباب العلم والزهد ونكاد نطل بأعيننا من بعيد لنرى معاوية وهو ينحني أمام كلمات أبي مسلم الخولاني رغم ما فيها من شدة إذ يقول للخليفة: السلام عليك أيها الأجير[٢] فقالوا له: بل أيها الأمير، فأصر أبو مسلم على قولته، فرد معاوية دعوا أبا مسلم هو أعلم بما يقول، ثم يعقب أبو مسلم

---

(١) ابن طغر: النجوم الزاهرة ج١: ٢٤١، ٢٤٣، ٢٥٧، ٢٥٨.

(٢) حلية الأولياء ج٢: ١٢٥، ١٣٠.

شارحًا عبارته بأن الأمير كالأجير إن أحسن الرعي أثيب وإلا عوقب.

وكان يقول له: يا معاوية إنما أنت قبر من القبور لك ما تفعله من خير وعليك ما تفعله من شر، وحينما حبس العطاء شهرين قال له مواجهة: إن هذا المال ليس بمالك ولا مال أبيك ولا مال أمك؛ حتى أسرع معاوية في الصرف.

وأعطاه درسًا في أفضل الطرق لتسيير دفة الحكم قائلاً له: يا معاوية ليست الخلافة جمع المال؛ ولكنها عمل بالحق وقول بالعدل، وأخذ الناس في ذات الله، ولا نبالي بكدر الأنهار ما صفت لنا رأس أعيننا وأنت رأس أعيننا، يا معاوية: إن عدلت على أهل الأرض جميعًا ثم جرت على رجل واحد مال جورك بعدلك، وقد فهم معاوية ما يعني أبو مسلم من خلاف بينه وبين عليّ فرد قائلاً: ما شاء الله كان.

كما نجد سليمان بن عبد الملك يستدعي رجاء بن حيوة (١١٢هـ) ومكحولاً (١١٢هـ) والزهري (١٢٤هـ) ليستشيرهم في أمر الخلافة بعده فلما أشاروا عليه بانتقال الخلافة من بيته لعدم وجود من يصلح إلى عمر بن عبد العزيز قبل وكتب الوصية على ذلك، وأعطاها لهم، وأمر أن يقرأها الزهري بعد موته[١].

وهذه الأحداث تقودنا إلى مكانة العلماء والزهاد في قصور الخلفاء الأمويين، والاحترام الذي كانوا يجدونه في داخلها، وما كان لهم من كلمة حق تقال، وتخضع لها جباه أعظم الخلفاء سلطة وأولهم تأسيسًا لتلك الدولة، كما اشتركوا بنظرات ثاقبة في توجيه الخلفاء إلى السبيل الأقوم الذي تدار به دفة الحكم، وإلى

---

(١) مروج الذهب ج٢: ٦٢٥ هامش نفح الطيب.

ما تجب أن تكون عليه العلاقة بين الحاكمين والمحكومين.

ووصل بهم الحال كما رأينا أن يشتركوا في اختيار الخلفاء وتعيينهم، وفوق هذا كله كانت دعوقم إلى الزهد والتقلل نافذة مؤثرة، مما يقطع أن الخلفاء كانوا يحبون أصحاب هذه النزعة، ويقربونهم ويتأثرون بهم ويستعينون بآرائهم وتوجيهاقم في أعقد المشاكل وأعسرها، ولم يكونوا على الوصف الذي وصمهم به أحمد أمين والشيبي.

خامسًا: وأخيرًا فإنه يتضح لنا من خلال البنود الأربعة السابقة بما تحوي من مناقشات ونصوص وأدلة أن أسباب قصور الشاميين عن العلم والزهد ترجع إلى أمور تخص أهل هذا الإقليم نفسه من إقبال على الترف والانشغال بثرواقم، بجانب كثرة الحروب التي خاضوها، وبهذا سلمت نظرتنا وقصرت أنظار غيرنا على وجه الدقة واليقين.

منهج الزهاد وموقفهم من الفرق

يبدو واضحًا كما سبق في التمهيد أن إسلام أهل الشام ظل دينًا صافيًا نقيًّا عند من أقبل على التفقه فيه، واستمر كما هي العادة سطحيًّا عند أكثر العامة، وهو في كل من الحالتين غير ممزوج -عن تعمد- بأفكار سابقة أو بمعتقدات دينية أخرى، وإذا مال الجمهور هناك إلى الأمويين فلم يقلبوا هذا الميل مذهبًا سياسيًّا ذا عقيدة وتشريع جديدين كما فعل الشيعة وكما تشدد الخوارج.

ولم يكن هذا الميل سوى مجرد هوى عاطفي وتأييد عسكري دون الخوض في فلسفة هذا الشعور أو إلباسه ثوبًا فكريًّا معينًا، ومن هذه السمة العامة نستطيع أن نتبين منهج الزهاد العلمي، وما تلا ذلك من مواقفهم نحو بعض العواطف الجامحة، والفرق الناشئة.

أما الحديث عن المنهج: فإن محمد كرد علي حسبما أشرنا نبهنا إلى غلبة العاطفة واستقلال الفكر[1] لدى المثقفين من أهل الشام، وتقتضي هذه الصفة أن يكون للخيال دخل كبير في طريقة معالجة العلم، واستخراج نتائجه، وهو ما يثمر التعمق في الأسرار، ولمس جوانب العلل الخفية والأسباب الكامنة، فضلاً عن الظاهرة والواقعية، كما يؤدي إلى الضرب فيما مضى وبعد وراء القوالب، وإلى الافتراضات الكبيرة فيما هو حاضر، وإلى كثرة الابتكار للمستقبل، وإلى مس ما كمن من المشاعر، ويعمد صاحب الخيال إلى ترقيق اللفظ وتشفيفه وتحسينه، ولهذا تميزت عبارات الشاميين وأشعارهم ورمزياتهم.

وبينما تقتضي صفة استقلال الفكر التعمق في الذاتية والتحمس لها وتدعيمها، الأمر الذي يُنتج نبذ التقليد، وعدم التسليم بفكرة الغير دون تمحيصها، وهو ما يثمر التعويل على الفهم الخاص في النص، والميل الشديد نحو الاجتهاد والحرية الفكرية في كل ما يرد على الذهن، ومن هنا فإن السمة العامة لطريقة التفكير في هذه المدرسة تغلب عليها العاطفة والذاتية، وإن كنت أؤكد أن هذه السمة حكمت بمعيار ثابت لدى العلماء والزهاد هو الالتزام بالكتاب والسنة دون الخروج عنها بالعقل أو العاطفة.

وقد عبروا عن هذا التمسك بما لا يقبل الشك أو الريبة كما جاء في قول عمر بن عبد العزيز: أيها الناس إنه لا كتاب بعد القرآن، ولا نبي بعد محمد ﷺ، ألا وإني لست بقاض؛ ولكني منفذ، ألا وإني لست بمبتدع[2]، ولقد كان بقية الزهاد على وفاء لهذا الإعلان في سلوكهم وأقوالهم وفتاويهم وعواطفهم حسبما يظهر في مواقفهم المختلفة وخاصة إزاء النزعة الأموية المعادية لعلي وآل بيته،

---

(١) انظر خطط الشام ج١: ٥٥.

(٢) مروج الذهب هامش نفح الطيب ج٢: ٦٢٣.

وإزاء القدرية التي رحلت شعبة منها إلى الشام.

موقف الزهاد من العاطفة الأموية

استطاع الأمويون أن يستميلوا عواطف الشاميين إليهم؛ لأنهم حكامهم، ولكثرة الدعاية التي ذاعت بين السكان ترغب في البيت الأموي، وللأواصر التي ربطت بينهم وهم يخوضون حربًا واحدة جنبًا إلى جنب مع الأمويين ضد الإمام علي وشيعته؛ ولذا قال ثور بن يزيد الكلاعي (١٥٣هـ) عنه: لا أحب رجلاً قتل جدي[١] في صفين.

وحكم الأصمعي لتلك الأسباب أن الشام كلها أموية[٢]؛ ولكننا ندرك على وجه اليقين.

أولاً: أن الحركة الأموية عاطفة ومساندة لا مذهب وفلسفة.

وثانيًا: لا نوافق الأصمعي على أن الشام أخلص بالكلية للأمويين. وإلا لما خرج الضحاك بن قيس الصحابي عليهم بعد وفاة معاوية بن يزيد بن معاوية يدعو إلى ابن الزبير، و لم تهدأ ثورته؛ حتى كانت موقعة مرج راهط ٦٤هـ التي انتصر فيها مروان بن الحكم، وقتل الضحاك[٣].

وثالثًا: وقف الزهاد من تلك العواطف موقفًا دينيًّا معتدلاً للغاية، فلا هم في صف هؤلاء ولا ضد هؤلاء، ودفعهم اتزانهم وتمسكهم بالسنة إلى أن يحاربوا كل شطط يخرج عن حد الاستقامة المقررة شرعًا، فهذا أبو مسلم الخولاني كما ذكرنا ينهى معاوية بأسلوب المعاريض عن الجور على الإمام في حقوقه الشرعية له بعد

---

(١) طبقات ابن سعد ج٧: ١٧٠.

(٢) العقد الفريد ج٣: ٢٥٥ – ٢٥٦.

(٣) طبقات ابن سعد ج٧: ١٣١، ١٥٦، ١٥٧.

وفاته، وفي حقوق بنيه الدينية والاجتماعية[1] في حياتهم.

وينتقد عبد اللـه بن محيريز التابعي الزاهد الصدوق الخلفاء الأمويين في انتهاك الحرم وقتل مصعب بن الزبير قائلاً لهم: لقد عطلتم الثغور، وأغزيتم الجيوش إلى الحرم وإلى مصعب ..."[2]، والعجيب هنا أنه كان يوجه هذا القول إلى سطوة عبد الملك بن مروان، وحدثنا ابن شهاب الزهري أنه حضر مجلسا للوليد بن عبد الملك، فلما تُلي قوله سبحانه ﴿ وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[النور: ١١] قال الوليد: هو علي، فرد ابن شهاب: أصلح اللـه الأمير ليس كذلك بل أخبرني عروة عن عائشة رضي اللـه عنها أنها نزلت في عبد اللـه بن أبي بن سلول[3].

ونستخلص من هذه النصوص أن الزهاد كانوا أصحاب جرأة في الحق، وأنهم لم يميلوا ميلاً عاطفيًّا ينسيهم الدفاع عن الحرمات والأنفس، ولم ترهبهم القوة أو تثنيهم عن نقد ما يرونه مخالفًا لمنهجهم السني.

كما أنهم انتقدوا الخلفاء في المسالك السياسية والفكرية، وصححوا لهم ما اعوج من آرائهم، وما تعمده صغار الأمويين من طمس للحقائق بعد المائة الأولى، الأمر الذي يحدونا إلى القول بأن الزهاد كانوا مخلصين للمنهج السني وللاتزان الذي أخذوا به أنفسهم في جميع المواقف.

---

(١) الحلية ج٢: ١٣٠.
(٢) طبقات ابن سعد ج٧: ١٥٧.
(٣) الحلية أيضًا ج٣: ٣٦٩.

زهاد الشام والقول بالقدر

أكاد أجزم بأن القول بالقدر قد سبق رحيل غيلان من البصرة إلى الشام؛ لأن رجلاً من أهل الشام أبلغ عبد الله بن عمر سلام صاحب له فرد ابن عمر بلغني أنه قد أحدث حدثًا فإن كان كذلك فلا تُقرأ عليه السلام[1]، وبما أن القصة ساقها الإمام الشاطبي في حديثه عن القدر فمن المؤكد أن الحدث الذي أحدثه الشامي هو القول به، وكذلك أرسل عبد الملك بن مروان (٨٦هـ) إلى واصل بن عطاء يسأله عن القدر والجبر[2]، فهذه الأحداث تدل على أن فكرة القدر عرفت بالشام مبكرًا قبل ذهاب غيلان إليها، ولعل هذا هو الذي شجعه على أن يولي وجهه شطر هذا الإقليم لذيوع فكرته به؛ ولكونها قد تمهدت لها أسباب انتشارها.

وينبغي أن نعلم أن قدوم أبي مروان غيلان إلى الشام كان قبل خلافة عمر بن عبد العزيز أو في أثنائها؛ لأنه ثبت أنه ناقش غيلان ودعا عليه كما سنذكر قريبًا وبناء على هذا فيكون الأوزاعي قد أخطأ حين قرر أن قدومه كان في خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥هـ)[3].

وأيضًا يجب العلم بأن فكرة القدر كما نادى بها غيلان وجدت لها بين الشاميين معتنقين من أمثال ثور بن يزيد الكلاعي الذي عده ابن سعد ضمن القائلين بالقدر، وسعيد بن بشير الذي تحول من البصرة هو الآخر إلى الشام وتوفي بها (١٧٠هـ) وكان قدريًا، أما مكحول الدمشقي فيروي ابن سعد أنه

---

(١) الاعتصام للشاطبي ج٢: ١٣١.

(٢) العقد الفريد ج١: ٢٠٥.

(٣) طبقات ابن سعد ج٧: ١٧٠ - ١٧١، ١٦١.

كان يقول بالقدر ولكن جاء الخطيب البغدادي فقرر أنه رجع عنه[1].

ولقد تصدى عمر بن عبد العزيز لغيلان وناقشه طويلاً. ثم احتج عليه بقوله سبحانه: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[الإنسان: ٣] فلم يلق لها بالاً فدعا عليه عمر قائلاً: اللهم إن كان كاذبًا فاقطع يده ورجله ولسانه واضرب عنقه[2].

كما أفحمه الأوزاعي حين سأله عدة أسئلة انتهت بأن أمر هشام بتنفيذ دعوة عمر بن عبد العزيز فيه، وكذلك حارب أبو قلابة عبد الله بن زيد الجرمي البدع والأهواء عامة قائلاً: ما ابتدع رجل بدعة إلا استحل السيف[3]، وقال: لا تجالسوا أهل الأهواء ولا تحادثوهم فإني لا آمن أن يغمسوكم في ضلالتهم أو يلبسوا عليكم ما كنتم تعرفون، وكأن الزهاد حسبما رأيت هم أخلص العلماء للنزعة السنية، وأكثرهم تحمسًا لها، وهو ما جعلهم يحاربون غلو العاطفة، وشرور العقل في كل مدرسة من المدارس.

طابع الزهد في الشام

إذا وقفنا أمام أقوال زهاد هذه المدرسة، وأمعنا النظر في صبغة سلوكهم وجدناه زهدًا هادئًا لم يجمح في عاطفة من العواطف، ولم يبالغ في مسلك من المسالك، ورأيناه كالزهد الكوفي في الاعتدال القائم على العلم والفقه، إلا أن الزهد في الكوفة لم يخلُ من المبالغة وجموح العاطفة أحيانًا، وكان الاعتدال فيه خطة متعمدة لمحاربة نزعات فكرية واجتماعية شاذة.

---

(١) تاريخ بغداد ج٢: ترجمة مكحول (حرف الميم).

(٢) العقد الفريد ج١: ٢٠٦.

(٣) الحلية ج٢: ٢٨٧ – ٢٨٨.

أما الاعتدال هنا فقد نشأ من كون الزهد ليس حركة مقصودة، واتجاهًا أساسيًّا، ومنهجًا للحياة؛ لأن غالب زهاد الشام علماء أصلاً ككعب الأحبار، ومكحول، وابن شهاب الزهري، وأبي عمرو الأوزاعي، وجاء زهدهم نوعًا من الخلق الذي يدعو إليه العلم ويحث عليه، أو هو فرع من فروع القربات التي يتطلبها الفقه في الدين والتي تعتبر ثمرة من ثماره دون أن يكون سبيلاً إلى غايات الشوق والحب. حتى عند أبي مسلم الخولاني وعمر بن عبد العزيز مع أنهما هما الزاهدان البارزان اللذان عمدا إلى الزهد عن قصد، واتخذاه مسلكًا إراديًّا مستقلاً وطريقًا في الحياة نراه عندهما أيضًا منفصلاً عن غايات الصلة المباشرة بين العبد وربه، مرتبطًا بالنجاة فقط، مقصورًا على التشدد نوعًا ما في التقلل وفي الطاعة، وعلى الشعور بالخوف دون التطلع إلى الرجاء فضلاً عن الحب والعشق.

على حين نراه في المدارس الأخرى السابقة وليد عوامل عامة ومحلية، ومسلكًا رئيسيًّا يحتاج إلى ما يخدمه ويقويه، ونزعة حقيقية لها مقوماتها وخصائصها البارزة، وسبيلاً لغايات روحية مرسومة في عمق السالك.

وهذا الطابع الذي تميز به زهد الشام لم يلق اهتمامًا كبيرًا من الباحثين، ولم يحدث لديهم ضجة كالتي أحدثتها حركات الزهد في المدارس الأخرى، ولم تستمل مشاعرهم ولا مسالكهم عواطف الدارسين ولا أنظارهم، كما أنه لم يبرز فيهم محبون أو متجردون على غرار ما رأينا سلفًا، ولم تنشأ ظواهر ذات سمات خاصة تختلف حول تعليلها وإرجاعها إلى مصادرها الأصلية.

ومع كل هذه الملاحظات فإننا نستطيع أن نحصر ملامح هذا الزهد بشكل عام في التقلل القائم على الكفاية والتعفف وعدم الحاجة إلى سؤال الغير كما ظهر من نهي كعب عن المسألة[1]، ومن حال عمر بن عبد العزيز في كفايته بما عنده

---

(١) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١: ٣٩.

عن أجر الخلافة قائلاً: إن مالي يغنيني[1]، وكذلك كان مكحول والزهري والأوزاعي.

وأما مجاهداتهم فكانت نوعًا من الإكثار في الطاعة: صلاة وصوم وتلاوة بلا إيغال، إذا استثنينا عبادة أبي مسلم وعمر بن عبد العزيز، ومع شدتهما لو وازنا بينهما وبين المجتهدين في مدارس البصرة لوجدنا أنهما أهدأ بالنسبة إلى غيرهما، ولم يهيج مشاعرهم سوى الخوف حتى إن كعبًا كان إذا رأى النار قال: أواه منها[2]، وقالت امرأة عمر بن عبد العزيز لم أر أحدًا من الرجال أشد خوفًا من الله تعالى من عمر[3] وكان جل مرضه من كثرة الخوف[4] وكثيرًا ما كان مكحول يجأر: رب باعد مكحولاً من النار[5].

صبغة الطابع إسلامية

ومع القول بأن الهدوء الذي ساد الزهد الشامي لم يُثر اهتمام الباحثين بشكل صاخب على نحو مدرستي البصرة والكوفة إلا أنه أعطانا حقيقة غالبة وقمينة بأن تستوقف النظر وتستوجب الذكر، وتتلخص في أن الاعتدال الذي هو طابع الإسلام في عمومه وخصوصه يعتبر من أقوى الأدلة على أن الحياة الروحية في الشام لم تتأثر بالرهبنة المسيحية أدنى تأثر لا في رسوم الزهد ولا في جوهره وحقائقه.

ويكفينا أن نرجع إلى كتب الطبقات والتراجم عن ابن سعد، وابن خلكان،

---

(١) القضاعي: الشهاب ١٠٤، ١٠٣.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ٣٩.

(٣) نفسه ج١: ٢٩.

(٤) نفس المصدر السابق ج١: ٢٩.

(٥) طبقات ابن سعد ج٧: ١٩٦.

والخطيب البغدادي لنقرأ بدقة وتمعن أخبار وأقوال الزهاد الذين ترددت أسماؤهم على الصفحات السابقة، وننظر في زيهم وعبادتهم وطرائق زهدهم سنجدها لا تعدو الصلاة والصوم والتلاوة والخلوات التي لا تقتصر على مكان بعيد، ولا تعتمد على طقوس وآداب تقليدية كما هو الحال في الأديرة.

وسنحس وندرك ونذوق معًا أنها إسلامية صادقة في شكلها وموضوعها؛ حتى الذكر الذي يعد لونًا من ألوان القربات التي غلبت على كل من كعب، وأبي مسلم، ومكحول، والأوزاعي[1] لا يرجع إلى أسلوب الذكر المسيحي ولا إلى الأثر الإرادي أو العفوي له، وإنما يرجع في الأصل إلى عاملين.

الأول: ما جاء في القرآن من آيات تحث على الذكر كقوله سبحانه ﴿ فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ ﴾[البقرة: ٥٢] وكقوله ﴿ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ ﴾، ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ [الأحزاب: ٣٥، ٤١ – ٤٢]، وما جاء على لسان رسول الله ﷺ كقوله: «**مثل البيت الذي يذكر الله فيه والبيت الذي لا يذكر الله فيه مثل الحي والميت**»[2]، ومثل: «**لأن أقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر أحب إليّ مما طلعت عليه الشمس**».

الثاني: كما ترجع إلى نزعة أبي الدرداء التي غلبت عليه في المدينة، ورحل بها إلى الشام، ونادى فيهم: إن الذين ألسنتهم رطبة بذكر الله عز وجل يدخل أحدهم الجنة وهو يضحك[3]، وقد رفعه عن عتق العبيد؛ لأنه عتق لرقاب الذاكرين أنفسهم؛ ولأن يكبر العبد مائة مرة أحب إلى أبي الدرداء من التصدق

---

(١) انظر أيضًا طبقات الشعراني ج١: ٣٩، وحلية الأولياء ج٢: ١٢٤.
(٢) التاج ج٥: ٨٧ رواه الشيخان، ٩٩، رواه مسلم والترمذي.
(٣) الحلية ج١: ٢٠٨ – ٢١٩.

بمائة دينار؛ ولذا كان أكثر عمله وأفضله التفكر والاعتبار، حسبما حدثت زوجته، فلا يعقل بعد هذا أن يزعم الزاعمون أن نسبة الذكر في الشام إلى المسيحية أدنى من نسبته إلى الإسلام لتضافر الأدلة على أن ألوان الزهد ترجع إلى فرائض وفضائل هذا الدين الحنيف.

وبجانب ما ذكرنا فإن معظم الزهاد من أصل عربي كما بينا، وأبرزهم نزح إلى الشام زاهدًا مستوفيًا لشروطه قبل أن يقف على أنظمة الزهد المسيحي وتقاليده المرسومة، ونخص من بين هؤلاء النازحين أبا مسلم الخولاني، وعمر بن عبد العزيز، وهما بحق صلب الزهد الشامي ورئتاه.

على أن هذا لا يعني اتهام من انتسب إلى دين آخر قبل إسلامه ككعب الأحبار الذي كان يهوديًّا، أو اتهام من ينتمي إلى أصل غير عربي مثل مكحول بن شهراز بن ساول الهروي جده الكابلي جدة[1].

أما بالنسبة إلى كعب الأحبار بن ماتع (٣٢هـ) فإنه لكي يتضح أمامنا حاله وصدقه يجب أن ننظر فيما نسب إليه من رواية وفي درجة ثقته، ونستطيع أن نلخص آراء العلماء بتركيز حول هذه النقطة في وجهتي نظر محددتين.

أولاهما: وجهة من يمحص روايته عن الكتب السابقة، ويرى المنصفون من هذا الفريق أنه بذاته غير كاذب استنادًا إلى قول معاوية: هو من أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب وإن كنا مع ذلك لنبلو عليه الكذب[2] ودرجة الصدق عائدة إلى ذاته التي تسوق الروايات بلا تدخل فيها بالتحريف أو تعمد الكذب؛ ولذا فإن جاءت صادقة موافقه لما عندنا فهو صادق وإن كذبت

---

(١) تاريخ بغداد ج٢: ترجمة مكحول (حرف ميم).

(٢) صحيح البخاري ج١: ١٣٦.

فهو كاذب في عرف اللغة فقط[1] لا من حيث ذاته لعدم تعمده ذلك من نفسه، وكذب الخبر لغة لا يؤدي إلى تجريح الراوي لعدم توافر عنصر القصد عند القاضي عياض[2]، وإنما يوقع العهدة عن من سبق كعبًا ويجعله مجرد ناقل، وعلينا نحن أن نرفض هذه الأخبار جملة لعدم حاجتنا إليها كما سبق بيانه، وأن نمحص -إن رأينا الأخذ ببعضها- فيما يخدم غرضًا من الأغراض العلمية، ووافق القسطلاني القاضي عياض، وحكم بأنه: لم يرد أنه كان كذابًا، وما دام كذلك فهو من خيار المحدثين عند ابن الجوزي.

وثانيهما: النظر إليه من حيث روايته في الإسلام، ويفتي أصحاب هذه النظرة بجواز سماعه والأخذ عنه محتجين بسماع عمر له، ودخوله على عائشة وتبادل السؤال والجواب معها، وسؤال أبي هريرة وابن عباس له، ولأن معاوية أيضًا يعتبره أحد العلماء ويقول عن علمه: إنه كالثمار[3]، وبالتالي فهو في نظر هؤلاء ثقة خاصة وأن ابن حبان ذكره في كتاب الثقات[4].

وبناء على ما ورد في النظرتين نرى أنه في أفكاره ونزعاته الأخلاقية عامة، وفي زهده بصفة خاصة كان صادقًا مخلصًا، وحاله منسجم مع شهادة هؤلاء الصحابة وأجلاء العلماء، وأنه تجنب التقليد لدينه السابق في كل اتجاهاته، وبذا أشبه عبد الله بن سلام في تحريه الحق منذ بدء إسلامه، وفي روايته عن الكتب السابقة بلا دس ولا كيد، وفي اعتداله على شرعة الإسلام ومنهاجه.

واختلف عن عبد الله بن سبأ بالكلية لخبث هذا وحقده وحنقه وتعمده

---

(١) ابن كثير: التفسير ج٢: ٢٩٤.

(٢) إرشاد الساري للقسطلاني ج١٠: ٣٩٨.

(٣) تفسير ابن كثير ج٥: ١٦٤، ٢٣٦، ٦، ٦٤ ج٦ ٤٦٨ ج٧: ٢٨ — ٢٤٣.

(٤) القسطلاني إرشاد الساري ج١٠: ٣٩٨.

الإفساد، كما أنه لم يتبين لنا أثناء قراءتنا لترجمته في المصادر التي رجعنا إليها فيما يتصل بالزهد شيء يخالف ما عليه الزهاد المعاصرون له، والمتسمون بالاعتدال والاتزان والإخلاص لوجهة النظر الإسلامية.

وإذا وصلنا إلى مكحول الدمشقي المتوفى (١١٢ أو ١١٣هـ) وجدناه إسلاميًّا من ظفره إلى مفرق رأسه؛ لأنه كان مولى لعمرو بن سعيد بن العاص، ثم وهبه لرجل من هذيل بمصر، ومنذ ذلك الحين وهو يجد في طلب العلم والفقه من مظانه؛ حتى حصل كل ما سمع في مصر، ثم رحل إلى المدينة والتقى هناك بعلمائها وفقهائها السبعة خاصة سعيد بن المسيب، ثم رحل عنها إلى الكوفة وهناك صحب القاضي شريحًا، وتعلم منه طريقة الفتوى والقضاء.

وأبرز عبارة كان يختم بها رحلته إلى هذه الأماكن الثلاثة هي قوله: فما خرجت منها؛ حتى ظننت أنه ليس بها علم إلا وقد سمعته[(١)].

وإذن فهو من الناحية العلمية مسلم نقي لم تشب علمه شائبة، وهو كذلك في زهده لم يخرج عن أحاديث التوكل والخوف والاستغفار والذكر[(٢)]، ولم يتطرق إلى الآثار الأجنبية بالمرة، الأمر الذي جعل الزهري يعده في مصاف أكبر علماء عصره وزهادهم إذ يقول: العلماء أربعة: سعيد بن المسيب بالمدينة، والشعبي بالكوفة، والحسن البصري بالبصرة، ومكحول بالشام[(٣)].

كما أنه أستاذ الأوزاعي والعلاء بن الحرث، وسعيد بن عبد العزيز، وله آراء بجوار آراء الصحابة وكبار التابعين في كتب التفاسير، ولم يستقر مكحول

---

(١) تاريخ بغداد ج٢: حرف الميم وطبقات ابن سعد ج٧: ١٦٠ – ١٦١.
(٢) تفسير ابن كثير ج٤: ٣٥٨ ج٧: ٤٣٧ وطبقات ابن سعد ج٧: ١٩٦.
(٣) وفيات الأعيان ج٣: ١٧٧، ١٢٧.

بدمشق إلا بعد رحلات علمية إسلامية واسعة، وبعد أن استقرت اتجاهاته واستقامت نزعاته.

وأخيرًا فإنما سقت نموذجين من نماذج زهاد الشام هما محل الظنة، بخلاف غيرهما فلم يشك أحد في إخلاص وعلم وسلوك ابن شهاب الزهري، أو الإمام الأوزاعي، وبالتالي فقد كان زهد الشام زهدًا إسلاميًا صرفًا لم تمسسه أية مسحة أخرى وهو ما يتفق مع قوة الدين الجديد وعظمة الفاتحين؛ ولأن التأثر بأفكار الغير لا يكون إلا في فترات الضعف والتفكك، وضعف الوازع الديني كما وجد في القرن الثالث الهجري عندما أخذت الدولة العباسية في سبيل الانحدار.

أبرز السمات لطابع الزهد الشامي

ليس معنى ما قلناه في الطابع العام للزهد في هذه المدرسة أنه كان هادئًا معتدلاً لا يتسم بالبروز في مجالات تثير حفيظة الدارسين أنه قد خلا من خصائص جديدة تضاف إلى سجل الخصائص المطرد للزهد الإسلامي في جميع المدارس، وإنما نجد له سمتين بارزتين: إحداهما نفسية، والأخرى لفظية اصطلاحية:

(١) **السمة النفسية**: أود أولاً أن أفرق بين نظرة زهاد الشام إلى النفس والمدخل الذي دخلوا منه إليها وبين طريقة التحليل التي سارت عليها مدرسة الحجاز، حيث ندرك أن مدرسة الحجاز اهتمت بالصفات الظاهرة للنفس وما تحوي في فضائل، وركزت على دفع الزهاد والمسلمين عامة إلى التحقق بها[١].

بينما نرى هنا أن مدرسة الشام دخلت إلى الباطن، واهتمت بالعمق وبتدريب الإرادة تدريبًا يبعث فيها التحول من الضعف إلى القوة، كما لمست طبيعة النفس ذاتها من حيث توقانها الدائب وتعشقها لما تهواه.

---

(١) ارجع إلى أول من هذا البحث.

وقد بدأ زهاد مدرستنا هذا الطريق النفسي من نقطة معينة هي لفت الأنظار أولاً إلى الاهتمام بالنفس والعلم بها، وتوجيه السالك إليها باعتبارها مبعث كل صفة ومرجع كل سلوك، وإلى مداومة البحث عن قصدها من العمل وغايتها فيه، وتحويل نظره من نفوس الآخرين إلى نفسه هو؛ لكي يقف الإنسان على مدى إخلاصها في العلم ابتداء، ومقدار تجرد الغاية من النفعية الدنيوية انتهاء.

وما أريد أن أركز عليه هو أن مدرسة الشام قد سلكت مسلكًا خاصًّا في الحديث عن النفس، وركزت بشدة على المكامن، والدوافع والقصور والنوايا، والعواطف، مع ظواهر النفس ونشاطها ووجهت السالك إلى كل هذا كي يدرك الاستقامة على الطريق الشرعي السوي وصولاً إلى ما يبغي، وإلى هذا أشار أبو قلابة عبد الله بن زيد الجرمي في قوله: إذا كان الإنسان أعلم بنفسه من الناس فذاك قمن أن ينجو، وإذا كان الناس أعلم به من نفسه فذاك قمن أن يهلك[1].

والعلم المجرد الذي لا ينتقل من المعرفة بها إلى الترويض والمجاهدة علم قاصر لا يفيد ولا يثمر، ولكن النافع منه هو الذي يهتم بالوقوف على عللها وآفاتها، ثم يعمد إلى قلعها وتطهيرها بالتهذيب والتأديب، وبالإضافة إلى هذه النقطة فعلى البصير بنفسه أن يدرك جانبين هامين في النفس:

أحدهما: أنها هي التي تدفع البدن على العمل، ثم تقوم باللوم والتأنيب بعد ذلك، أي أن القوة الشهوانية منها مثلاً تدفع على المهلكة، ثم بعدما يقع الفعل، وتهدأ عواطف الشهوة الجامحة تنبري القوة العاقلة التي غلبت في لحظة ما إلى اللوم والتعنيف.

والعاقل من يُخضع تلك لهذه دائمًا، كما قال أبو مسلم الخولاني: أرأيتم

---

(١) الحلية ج٢: ٢٨٤.

نفسًا إن أكرمتها ونعمتها وودعتها ذمتني غدًا عند الله، وإن أنا أسخطتها وأنصبتها وأعملتها رضيت عني غدًا، قالوا: من تيكم يا أبا مسلم؟ قال تيكم نفسي والله[1].

وثانيهما: على العبد أن يعرف أن النفس تواقة دائمًا إلى شيء ما، وإزاء هذا فلزامًا لنجاته أن يحول توقانها من التعلق بالفاني والأدنى إلى التعلق بالباقي والأسمى؛ لكي يبقي النفس على طبيعتها بلا كبت ولا إسقاط، ولكي يجعلها تتنفس بهواء يحييها الحياة الأبدية المنعمة، الأمر الذي قصد إليه عمر بن عبد العزيز حين حول مشتهيات نفسه من الدنيا وزينتها إلى الجنة ونعيمها مستشعرًا ما تتوق إليه نفسه من ميل إلى كسب منفعة بصفة مستمرة[2].

وقد ضرب لنا الخليفة الزاهد مثلاً رائعًا في تبديل التوقان من الأدنى للأعلى عندما عمد إلى عملية تدريب نفسية هادئة انتقل أثناءها من الترف والغنى الفسيح إلى الزهد والتقشف، ومن لبس الحرير إلى لبس الخشن، ومن الاستمتاع بالنساء إلى تسريحهن ما عدا زوجته فاطمة، ومن الاقتصار على الأركان الضرورية في الطاعة إلى حمل النفس على العبادة والكثرة فيها؛ حتى استقامت واستعذبت هذا اللون[3].

ويمكن أن تكون هذه العملية التي تدربت فيها الإرادة تدريبًا دقيقًا نبراسًا لكل غني يهتدي على ضوئه ويحتذي متنه، وتستند تلك الحالة على قول كعب بن مالك بعد أن تاب الله عليه لتخلفه عن غزوة تبوك: يا رسول الله إن من

---

(١) نفسه ج٢: ١٢٧.

(٢) وفيات الأعيان ج٢: ٦٠، ٦١.

(٣) انظر تفصيل هذه العملية في مروج الذهب ج٢: ٦٢٦ من نفح الطيب والعقد الفريد ج٢: ٢٧٨ والطبقات الكبرى للشعراني ج١: ٢٩.

توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله ورسوله؟ فقال رسول الله: **«أمسك عليك بعض مالك فهو خير»** هذا إذا كان من حلال، أما إن كان حرامًا أو فيه شبهة فلا بد من رد المظالم إلى أربابها والخروج عنه إلى أصحابه، كما تعتمد حالة الخروج عن النساء على قول رسول الله لنسائه ﴿ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ۝ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٨، ٢٩].

(٢) **السمة اللفظية:** وتعتبر مدرسة الشام من أكثر المدارس استعمالاً للرموز والتشبيهات في حديثها عن الزهد سابقة بذلك اللغة الصوفية الاصطلاحية، وأول من برع في هذه الاستعمالات أبو مسلم الخولاني مثلما شبه جماعة رآهم فحسبهم يتحدثون في الدين فمال إليهم فلما وجدهم اجتمعوا على الدنيا قال لهم: مثلي ومثلكم كرجل أصابه مطر غزير وابل فالتفت فإذا هو بمصراعين عظيمين فقال: لو دخلت هذا البيت حتى يذهب عني هذا المطر، فدخل فإذا البيت لا سقف له، جلست إليكم وأنا أرجو أن تكونوا على ذكر وخير فإذا أنتم أصحاب دنيا[1].

وقال: إن الخيل البدن لا تصل الغايات والخيل الضمرات هي التي تستطيع الوصول إلى أهدافها رامزًا بذلك إلى أصحاب الأبدان والمتع لا يفوزون في سباق الدنيا إلى الآخرة، والذين خفت أبدانهم بالصيام، وخفت أوزانهم بالقيام والطاعة هم وحدهم الذين يقدر لهم النجاة والفوز بالجنة، كما استعمل كلمة الرأس كرمز للخليفة والبدن كرمز للرعية.

ونصح زوجته قائلاً: يا أم مسلم سوي رحلك فإنه ليس على جهنم معبر،

---

(١) الحلية ج٢: ١٢٣، ١٢٧، ١٧٤.

أي استعدي بالعمل والاستقامة.

ورمز مكحول إلى نقاء الباطن بطيب الريح وإلى طهارة الظاهر بنظافة الثوب[1]، وإنما شاعت هذه الاستعمالات بين هذه المدرسة دون غيرها لما قلناه من أن الشام بلد الخيال وسمو العاطفة، وهما أمران يثمران رقة اللفظ وحسن التشبيه.

(١) طبقات ابن سعد ج٧: ١٩٦.

الفصل الرابع

مدرسة مصر

تأسيس الحركة العلمية

رأينا كيف أوفد عمر بعثات تعليمية إلى كل من البصرة والكوفة والشام لنشر العلم بين سكانها؛ ولكن تلك القاعدة قد تخلفت في مصر بعد فتحها سنة (٢٠هـ) حيث لم نسمع عن واحد أو أكثر أوكلت إليهم مهمة الذهاب إلى مصر على غرار تلك المدارس المشار إليها، وربما يرجع ذلك إلى أن الفتح لم يستقر إلا في عام (٢٥هـ)، بعد أن أعاد عمرو الإسكندرية من ردتها، أو لأن دخول المصريين في الإسلام لم يكن بشكل جماعي بل بتتابع يمكن معه لمن نزل مصر من الفاتحين ولمن قدمها للاستيطان طوال القرن الأول أن يسدوا حاجة الراغبين في طلب العلم.

وأغلب الظن أن هذه الأسباب مجتمعة هي التي عرقلت إيفاد رجال مخصصين لتعليم من أسلم بهذا الإقليم، هذا ويمكننا أن ندرك أدوارًا ثلاثة تضافرت على تأسيس الحركة العلمية وإقرارها في مصر.

يتمثل أولها: فيمن استقر بها من الصحابة بعد الفتح كخارجة بن حذافة الذي قتله الخارجي (٤٠هـ) بديلاً لعمرو بن العاص، وكان قاضيًا بها، ولم يرو عنه غير المصريين، كما رووا عن محمية بن جزء السابق في الإسلام، ومعاذ بن أنس الجهني صاحب الرواية الكثيرة عن رسول الله، وزياد بن الحارث الصدائي وابنه سهل، وعن مسلمة بن مخلد، وشرحبيل بن حسنة[1].

---

(١) الإصابة ج١: ٣٩٩، ج٣: ٤٢٦، ج٢: ٣٥٢، أسد الغابة ج٢: ٢١٣، ج٤: ٣٧٥، ٣٦٥، ٣٢٤، وطبقات ابن سعد ج٧: ١٩٠، ١٩١، ١٩٤، ١٩٥، والنجوم الزاهرة ج١: ٩٢، ٩٤، ٩٥، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١٣٤، ١٣٦، ٣٢٤، خطط المقريزي ج١: ٥٦٢، ٥٦٣.

بينما يعتبر عبد اللـه بن عمرو لما قام به من جهد في الفترة من (٣٨هـ) إلى ما بعد (٦٠هـ) على وجه يقيني، ولما لـه من قيمة في العلم والزهد ممثلاً لدور ثان من أدوار تلك الحركة.

أما الدور الثالث فيقع على عاتق جمع من التابعين نقلوا موضوعات العلم إلى مصر كما نقلوا عاطفة الإسلام ومذاقاته إلى نفوس المصريين، من أمثال سليم بن عتر التجيبي (٧٥هـ) الذي شهد فتح مصر وقضى بها، وأبي تميم الجيشاني (٧٧هـ) وقد روى عن عمر وعلي وكان ثقة، وعبد اللـه بن زرارة الغافقي (٨١هـ) ومن أفضل أبناء الطبقة الثانية الذين عملوا بمصر أبو الخير مرثد بن عبد اللـه اليزني (٩٠هـ).

وبجانب هؤلاء المغيرة بن أبي بردة، وأبو المغيرة عبد اللـه بن المغيرة بن أبي بردة الذي روى عنه ابن لهيعة، وعبد الرحمن بن أشيفع بن وعلة، وإسماعيل بن عبيد الأنصاري (١٠٧هـ) الذي روى عنه عمران بن عمرو الغافقي والحارث بن يزيد، وعبد اللـه بن أبي جعفر من المصريين(١).

ولقد أحدث رجال تلك الحركة بأدوارها الثلاثة آثارًا علمية هامة: ومن أبرزها: تكوين الجيل العلمي للقرن الثاني والذي طفر بالروايات العلمية المصرية من مجرد التلقي والرواية إلى التثبيت والتأليف وإقرار القواعد واتخاذ العلم طريقًا للسلوك والعمل، وأظهرت رجالات هذا القرن حي بن مؤمن المعافري (١١٨هـ) وحي بن هاني المعافري (١٢٧هـ) ويزيد بن أبي حبيب (١٢٨هـ) وجعفر بن ربيع (١٣٢هـ) وسعيد بن أيوب المصري (١٦١هـ) وموسى بن علي بن رباح اللخمي (١٨٢هـ) وعبد اللـه بن لهيعة الحضرمي (١٧٤هـ)،

---

(١) رياض النفوس، المالكي ج١: ٦٨، ٦٩، ٨، ٨، ٨٣٢، ٦٩ والطبقات الكبرى لابن سعد ج٧: من ١٩٩ إلى ٢٠٧.

والليث بن سعد (١٧٥هـ)، وعبد الرحمن بن القاسم المالكي (١٩١هـ)(١).

الدعوة إلى الزهد

المتتبع لعملية الفتح في كل بلد يجد أنها كانت فتحًا دينيًا وروحيًا في الدرجة الأولى، وعمرانيًا واجتماعيًا في الدرجة الثانية، ويلاحظ بشكل واضح أن الدعوة إلى الزهد كعلاج نفسي وإصلاح اجتماعي سايرت الدعوة إلى مبادئ الإسلام عامة.

وقد ظهر هذا الجانب جليًا في مصر حيثما عمد الصحابة -بلا تكلف- إلى إبداء حال الزهد، وإلى لفت الأنظار إليه مبكرًا ومنذ أن دبت أقدامهم على أرض الكنانة، ليدرك سكانها أن الفاتحين لا يطمعون في خيرات مصر وثرواتها ولا يطلبون دنيا، وقد راعهم ما عليه أهل هذا الإقليم من ترف ونعيم فأرادوا أن يصرفوهم عن المادية إلى روحية متزنة، لا هي رهبنة وكرتنة في حدود الأديرة، ولا هي حرص وشح وانطلاق شهواني مدمر لتسامي النفس وفضائلها.

وقد تركزت الدعوة إلى الزهد -كما سبق الإشارة إليه- في منزعين: أحدهما سلوكي عملي، والآخر نظري:

أما السلوكي فبدأ من تقلل الفاتحين وتقشفهم في اللباس، والطعام والجلسات حتى لمس ذلك المصريون أنفسهم من أول وهلة فذهبوا يقولون للمقوقس: رأينا قومًا الموت أحب إليهم من الحياة، والتواضع أحب إلى أحدهم من الرفعة. ليس لأحدهم في الدنيا رغبة ولا نهمة، إنما جلوسهم على التراب وأكلهم على ركبهم، وأميرهم كواحد منهم(٢)، استمر كثير من الصحابة الذين استقروا بمصر على هذه

---

(١) طبقات ابن سعد ج٧: ٢ ٢ ٢ ٤ ٢، والنجوم الزاهرة لابن تغزى ج١: ١٤٣، ٢٣٨، ج٢: ٧٧ ٧٨ ووفيات الأعيان ج٢: ٢٤٣.

(٢) خطط المقريزي ج١: ٥٤٤، ٥٤٦.

الحال في الزهد والاجتهاد حتى عمرو بن العاص نفسه رغم انغماسه في الفتن وضلوعه بها تندم في آخر حياته على سلوك الدنيا.

وروي عنه أنه كان يسرد الصوم، وقلما يصيب من العشاء أول الليل أكثر ما كان يأكل في السحر حسبما ذكر أبو قيس مولاه، ناهيك عن ولده وفتاه عبد الله بن عمرو الذي يعتبر بحق مؤسس مدرسة مصر في الزهد بأهم خصائصها العامة.

وأيضًا حمل التابعون من أبناء القرن الأول الذين سقنا أسماءهم تبعة نشر الزهد بين المصريين وتثبيته بعد وفاة عبد الله بن عمرو.

وأما الدعوة إليه عن طريق الكلمة فإنها جاءت أولاً على لسان عبادة بن الصامت في أول لقاء بين الفاتحين والمقوقس فأعلن أمامه أن غاية أحدنا من الدنيا أكلة يأكلها يسد بها جوعه لليله ونهاره، وشملة يلتحفها فإن كان أحدنا لا يملك إلا ذلك كفاه، وإن كان له قنطار من ذهب أنفقه في طاعة الله، واقتصر على هذا الذي بيده ويبلغه ما كان في الدنيا؛ لأن نعيمها ليس بنعيم، ورخاءها ليس برخاء، إنما النعيم والرخاء في الآخرة[1].

ورغم أن هذا الملك كان وجلاً من لقاء عبادة لشدة سواده إلا أنه لم يجد محيصًا إزاء ما سمعه من رجاله وما سمعه من سفير المسلمين عبادة من أن يقول: أيها الرجل الصالح قد سمعت مقالتك وما ذكرت عنك وعن أصحابك، ولعمري ما بلغتم إلا بما ذكرت، وما ظهرتم علي من ظهرتم عليه إلا لحبهم الدنيا ورغبتهم فيها.

ووالى ابن عمرو الدعوة إلى الزهد فكم كان يهتف دائمًا: إنا كنّا مع رسول

---

(١) النجوم الزاهرة ج١: ١٢، ١٣.

اللـــه تهمنا الآخرة ولا تهمنا الدنيا[1]، وإنّا اليوم مالت بنا الدنيا، ويقـــول ابـــن مسعود التجيبي التابعي: حب الدنيا رأس كل خطيئة[2] وكان أبو سعيد كيسان المقبري (١٠٠هـــ) الذي سكن المقبرة، والمغيرة بن أبي بردة وإسماعيل بن عبيـــد الأنصاري من أكبر التابعين الذين أرسوا قواعد الزهد المصري حتى اقتدى بهـــم بعض مسلمي مصر في القرن الثاني.

ومن الضروري أن نعقب على نشوء الحركة العلمية والروحية بالنتائج الآتية:

أولاً: إن ظروف الحركتين في كل من الشام ومصر متشابهة إذ ندرك بصفة يقينية عدم الإقبال الشديد من السكان المصريين على العلم والزهد الإســـلاميين طوال القرنين الأولين؛ ولذا تعمدنا ذكر بعض الأسماء لنعْلم أن الأكثرية الساحقة إن لم يكن الجميع كانوا من أصول عربية ولدوا في الجزيرة ثم رحلوا إلى مـــصر وعلموا وزهدوا بها كرجال القرن الأول أو ولدوا على أرض مـــصر وتعلمـــوا وزهدوا كغالبية رجال القرن الثاني.

ويرجع السر في ذلك إلى أن مصر -كالشام- بلد امتزجت فيه الأجناس من قبط وروم وعرب وأكراد وديلم وحبشان وغير ذلك من الأصناف[3]، وانتشرت فيها المذاهب القبطية كالملكانية واليعقوبية والميانية، وليس من السهل على هـــذه الأجناس وأرباب المذاهب الانتقال فجأة مما هم عليه ونبذه، والدخول في الـــدين الجديد وقبولـــه بكل ما يحمل من عوامل التسوية بين الأفراد.

وصبغ الجميع بصبغة الجماعة الواحدة ذات العقيدة التوحيديـــة والـــشعائر

---

(١) أسد الغابة ج٣: ٢٣٤.

(٢) المكي رياض النفوس ج١: ٢٦٨، ٢٩٠.

(٣) انظر الفتوحات الإسلامية ج١: ٤٦ ومعجم البلدان لياقوت ج٦: ٣٧٧. وبدائع الزهور ج١: ٢٢ ودائرة معارف وجدي ج٩: ٥٤.

الدينية المتحدة، والعاطفة الرقيقة الناتجة من النظر والعمل بهذا الدين، كما أن الحروب الداخلية التي خاضها المصريون في فريقي علي ومعاوية، والحروب التي خاضوها في فتح إفريقية، وما هم عليه من ترف ونعيم وثراء شغلهم عن التعليم والزهد كما جاء في النصين السابقين لابن عمرو وابن مسعود التجيبي.

ثانيًا: ويترتب على النتيجة السابقة حقيقة بارزة مفادها أن حركة العلم والزهد ما دامت ذات لون إسلامي، ويحملها رجال من العرب فهي دينية عربية أصيلة لا تمت بوشائج التأثر إلى دين آخر، ولم تقم على أكتاف الموالي خاصة خلافًا لمن يريد أن يسلب العرب هذه الميزة العلمية ليوكلها إلى المجهود البشري الذي قام به الموالي؛ لأننا نرى أن عتقاء العرب من الأجناس الأخر لم يتلقوا علومهم، ولم يتذوقوا عاطفة الإسلام وروحانيته إلا من خلال العرب أنفسهم كيزيد بن أبي حبيب مولى بني عامر بن لؤي من قريش.

ثالثًا: ومما يؤكد الحقيقة ويزيدها جلاء ما نلمسه من اهتمام علماء مصر في القرن الأول والثاني بالقرآن حفظًا وفهمًا، وبالسنة رواية وتدوينًا كما جاء في تراجم كل من سبق من العلماء والزهاد.

وتعتبر مدرسة مصر أسبق المدارس حيازة لكتب السنة المدونة، حيث كانت نسخة زياد بن الحارث الصدائي الصحابي الجليل اليمني أصلاً، المدني صحبة، المصري إقامة من أقدم ما كتب في الحديث وظلت معه في مصر حتى توفي فتركها لابنه سهل[1]، وعنها أخذ ابن حنبل وأبو داود والنسائي وابن ماجة.

وكذلك كان عبد الله بن عمرو كاتبًا كزياد سجَّل وراء رسول الله

---

(١) أسد الغابة ج٤: ٣٧٥.

كل ما سمعه حرفًا بحرف، وأودع هذا في صحيفة سماها الصادقة[1]، وبذا اعترف أبو هريرة بتفوقه عليه حيث قال: ما كان أحد أحفظ لحديث رسول اللـــه مني إلا عبد اللـــه بن عمرو فإنه يكتب ولا أكتب[2].

وإذا وضعنا في اعتبارنا أن عبد اللـــه هذا قال: حفظت عن رسول اللـــــه ألف مثل[3] وأنه حدثنا بقوله: استأذنت النبي ﷺ في كتابة ما سمعت منه فأذن لي فكتبته، فتكون صحيفة ابن عمرو حوت على وجه اليقين أكثر من ألف حديث، ويثبت أن تدوين السنة بدأ بإذن من رسول الله، وأنه كان على غـــرار تـــدوين القرآن في أيام رسول الله، لكل كاتب أن يكتب ما يسمع.

ومن الواضح أن هذه الصحيفة صاحبت عبد اللـــه أثناء وجوده في مكـــة حتى سألـــه عنها مجاهد فقال له: هذه هي الصادقة فيها ما سمعت عن رســـول اللـــه ليس بيني وبينه أحد[4] وأنها رحلت معه قطعًا إلى مصر، وبها وبنسخة زيادة يكون المصريون قد وجدوا أمامهم نسختين عن الصحابة في القرن الأول، وهـــو ميراث لم يوجد في أي مدرسة أخرى.

كما وجدوا كذلك نسختين في القرن الثاني:

إحداهما لعبد الرحمن بن خالد بن مسافر (١٢٧هـــ) من رواية ابن شـــهاب الزهري[5]، وقد نقلها المصريون.

---

(١) طبقات ابن سعد ج٧: ١٨٩.
(٢) أسد الغابة ج٣: ٢٣٣.
(٣) طبقات ابن سعد ج٧: ١٨٩
(٤) نفس المرجع السابق.
(٥) نفسه ج٧: ٢٠١، ٢٠٢.

والثانية هي خريطة عبد اللـــه بن لهيعة الحضري (١٧٤هـــ) التي علقها في رقبته وسجل فيها كل ما سمع في رحلاته وجولاته الكـثيرة مـــن أجـــل جمـــع الحديث[1] و لم يكن متهمًا عند المصريين لا أولاً ولا ثانيًا بل لم يزل أول أمـــره وآخره واحدًا، حسبما قال ابن سعد، ويقول الأتاكي: هو الإمام الحافظ عـــالم الديار المصرية وقاضيها ومحدثها، وإنما شاعت كتابة الحديث في مصر أكثر مـــن غيرها لعدم وجود كثير من الصحابة رواة الحديث بها، وكأنهم استعاضوا عـــن المصادر الأصلية بالمراجع المكتوبة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى من يدرينا لعل الصحابة الذين كتبوا الحـــديث تعمـــدوا نقلـــه للمصريين ليأخذوا عنه كبديل لكثرة الصحابة الذين افتقدهم مصر بصورة لا تضاهي غيرها من البلدان المفتوحة، وتحملوا جهد السفر والإقامة هناك تحقيقًا لتلك الغاية ثم حذا حذوهم رجال القرن الثاني في التدوين والجمع، أو لأن الكتابة لا الحفظ هي التي تناسب حال المصريين الذين عرفوا الكتابة منذ عصور ما قبل التاريخ، ومن هنا فإن عقولهم يصلح معها هذا النوع من الثقافة دون اســـتظهار المعلومات عن سماع.

وهذه الحقيقة بما يتصل بها من جهد تضع أيدينا على أمور هامة: منـــها أن منهج تلك المدرسة هو المنهج السني المكتوب والمروي، والذي ظل طابع مدرسة مصر إلى يومنا هذا، ومما ساعد على نقائه خصوصًا في القرنين الأولين ما نراه من عدم ميل المصريين إلى النـــزعات العاطفية أو المذهبية كما مـــال فريـــق مـــن البصريين والكوفيين، وإذا كان الأمر كذلك فإن فكرة الزهد ظلت في إطار هذا المنهج وفي حدوده المقررة خاصة إذا ما تأكدنا من أن رجال الحديث والمـــدونين لـــه هم عمد تلك الحركة الروحية ومؤسسوها.

(١) نفسه ج٧: ٢٠٤ والنجوم الزاهرة ج٢ ٧٧: ٧٨ ووفيات الأعيان ج٢: ٢٤٣.

رابعًا: وجدت عدة عوامل أدت إلى تأخير علم الفقه: أبرزها ما قلناه من عدم اهتمام سكان مصر الأصليين بالتعلم والزهد، وإلقاء المهتمين على عاتق الفاتحين والنازحين من العرب وهم بالطبيعة قلة، والمعروف أنه كلما ساهمت الأكثرية في جهد ما كان نصيب التفنن والابتكار فيه أوسع.

وأهم تلك العوامل وأقواها هو الركون إلى ظاهر النصوص والاكتفاء به، مع الأخذ بالفهم والاجتهاد لدى كل من سليم بن عتر التجيبي التابعي الذي شهد فتح مصر، واعتبره الأتاكي أول من قضى بمصر (٣٩هـ)[١]، ولدى خارجة بن حذافة المقتول (٤٠هـ) الذي قضى لعمرو بن العاص في فترة ولايته الثانية[٢].

و لم يتحول هذا الفهم والاجتهاد عند علماء وزهاد القرن الأول إلى علم في الفقه على غرار فقهاء المدينة السبعة أو إلى نظام في القضاء ودقة فيه مع السعة في الفقه كما وجد عند شريح القاضي بالكوفة.

ورغم أن علم الحلال والحرام والفقه قد انتقل إلى مصر على يد رجل كابن عمرو خاصة إلا أنه لم يجد اهتمامًا واسعًا من جمهور المصريين الذين انشغلوا بالحديث عن الملاحم والفتن[٣] حتى جاء يزيد بن أبي حبيب (١٢٨هـ) فكان أول من أظهر بها هذه العلوم، ثم تلاه في تقرير مذهب فقهي خاص الليث بن سعد (١٧٥هـ) وفي نشر المذهب المالكي كل من عبد الرحمن بن القاسم (١٩١هـ)، وعبد الله بن وهب (١٩٧هـ) وأشهب بن عبد العزيز (٢٠٤هـ) أيضًا.

وإذا تتبعنا أصول هؤلاء الفقهاء لا نجد من بينهم مصريًا صرفًا نبغ في هذا

---

(١) النجوم الزاهرة ج١: ١٩٤.

(٢) طبقات ابن سعد ج٢: ١٩٠.

(٣) النجوم الزاهرة ج١: ١٤٣ – ٢٣٨.

العلم وتوسع فيه، الأمر الذي يدعونا إلى القول بأن العمل والزهد معًا كانا دعوة عربية الأصل والدين واللغة، وإن تقبل المصريون الإسلام ودخلوا فيه أفواجًا إلا أنهم ظلوا إلى القرن الثالث الهجري بمنأى عن النبوغ العلمي والروحي الملحوظ ثم انطلقوا بعد ذلك إلى أن صارت مصر قبلة العلماء خاصة بعد قيام الأزهر برسالته.

الاتجاه الزهدي المصري

الدارس لحركة تأسيس الزهد وخصائصه في كل من مصر وإفريقيا يجد أنها متشابهة في كثير من ألوانها وتياراتها؛ نظرًا لأن معظم الزهاد الذين قاموا بنشر الزهد هنا هم الذين رحلوا إلى إفريقيا بأمر من عمر بن عبد العزيز ليعلموا بها، أو رحلوا إليها من تلقاء أنفسهم كأبي سعيد المقبري، ولأن كثيرًا من زهاد إفريقيا جاءوا إلى مصر واستوطنوها بعد أن وضعوا بذور الزهد وأثمرت في إفريقيا مثل أبي عمران موسى بن علي بن رباح بن قصير اللخمي (١٦٣هـ)، وأبي سليمان خلاد بن سليمان الحضرمي (١٧٨هـ)، وأبي زكريا يحيى بن عبد السلام (٢٠٠هـ) الذي سكن القيروان ثم خرج إلى مصر فتوفي بها ودفن بالمقطم، وأبي محمد عبد الله بن فروخ الذي ولد بالأندلس ثم سكن القيروان ثم نزل مصر وتوفي بها (٢٠٦هـ) ودفن أيضًا بالمقطم.

ولما كنا سنعرض لمدرسة إفريقيا فإننا سندع الحديث عن هؤلاء وأقوالهم واتجاهاتهم قليلاً إلى أن نتحدث عن مدرستهم التي ولدوا على أرضها وحسبوا بين سكانها على وجه الحقيقة، وبالتأمل الدقيق ندرك أنه قد تطايرت في آفاق الروحية المصرية روائح الحديث عن العزلة، والصمت، والتوكل، والصحبة، والأوراد، وعن لباس الصوف، والتخشن لدى المقبري والتجيبي وابن عبيد الأنصاري وعمرو بن الحارث[1]، إلا أننا مع هذه الألوان والتيارات الشائعة نلحظ اتجاهات جديدة تميزت بها مدرسة مصر دون غيرها من أهمها.

---

(١) رياض النفوس المكي ج١: ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٨٠، ٧٠، ٧١، ٨١.

أولا: الزهد عن ثراء

ترتكز هذه السمة على أسس أصيلة ترجع إلى الطبيعة الكونية التي يعيش عليها المصريون وما فيها من خصوبة وثراء في أوصافها لدى عمرو بن العاص والمقريزي، وابن تغري الأتاكي والمسعودي[1]، وبصفة خاصة تلك الفترة التي افتتحت فيها مصر إذ كانت على وفرة واسعة، كما ترجع أيضًا إلى طبيعة السكان وما يتصفون به من جود وقبول لتبدل الصفات حسبما أشاد بهم عبد الله بن عمرو في قوله: أهل مصر أكرم الأعاجم كلها وأسمحهم يدًا[2]، وقال المقريزي: أخلاقهم يغلب عليها الاستحالة والتنقل من شيء إلى شيء[3].

وطبقًا لهذه الأسس الثلاثة المنحصرة في الثراء الشائع والعام والذي يصعب التخلي عنها لكونه هبة ممنوحة وظاهرة طبيعية منتشرة، وفي المرونة النفسية والأخلاقية التي يسهل معها تبديل الصفات وتغييرها وهي قاعدة هامة لتطور السلوك وتشكيله، وفي الفضيلة الهامة التي نمت عن السخاء والكرم فإننا نرى أن عبد الله بن عمرو لم يقاوم هذه الطبائع، وإنما أبقاها على حالها ووجهها إلى ما يصلح الفرد دينًا ونفسًا، وخلقًا وإلى ما يصلح الجماعة تعاونًا وقوة، وأرسى قوام الزهد على العطاء الجود لا على التجرد الكامل والفقر المعوز، وكأنه دخل للمصريين من الباب الذي يتناسب معهم طبيعة ونفسًا بالإضافة إلى أن هذا المسلك كان هو لون الزهد عند ابن عمرو قبل أن ينتقل إلى مصر.

فنراه مع حبه للفقر والفقراء يرى أن الفقر ليس العدم، وإنما هو الافتقار ونزع الحرص والشح، وكثرة البذل والإعطاء، وإذا تحقق هذا فلا بأس مما تحت

(١) انظر مروج الذهب ج١: ٢٧٣، وخطط المقريزي ج١: ٨٨، ٥٤٥ وما بعدها والنجوم الزاهرة ج١: ٢٨.
(٢) النجوم الزاهرة: ج١: ٢٣.
(٣) خطط المقريزي ج١: ٨١.

اليد من المال، ولا خير أن يملك الزاهد الثقل الكثير كما كان يملك؛ ولذا تعجب البصريون من كثرة أحماله حين وفدوا عليه بمكة مع ما سمعوا عن دينه وتواضعه واجتهاده فقالوا: أكل هذا له؟ وكنا نحدث أنه من أشد الناس تواضعًا فقيل لهم: إن عبد الله بن عمرو رجل غني، وإنه يرى حقًّا عليه أن يكثر من الزاد لمن نزل عليه من الناس[1]، أي أنه يعدها لضيوفه لا لشهوته ولا لحرصه.

كما تدلنا أقواله أيضًا أنه تعبد الله بالإنفاق، كما تعبده بأوجه الطاعات والقربات الأخرى حتى قال: من سقى مسلمًا شربة ماء باعده الله من جهنم شوط فرسي فلنزعته الخاصة، ولما عليه المصريون من خصائص طبيعية وبشرية وَجَّهَ الزهد وجهة لا تتنافى مع المال الكثير أو الغنى، وإنما تتفق معه وتسايره وتؤهل الزاهد أن يكون صاحب نفس طيبة جيدة بما تبذل وتعطي.

وقد برز هذه الاتجاه واضحًا في سلوك إسماعيل بن عبيد المصري الذي أغرم بالتصدق[2]، وفي أخلاق مغيرة بن أبي بردة الذي ما كان يرد سائلاً قط، ويقول آمرًا خازن أمواله: أنفق أصلحك الله فوالذي يحلف به ما من إناء أفرغه إلا وجدته ملآنا.

وأظهر ما يكون هذا اللون عند الليث بن سعد فهو الذي أعطاه تكييفًا سلوكيًّا وخلقيًّا يمكن الاقتداء به، إذ يحثنا أبو نعيم أنه ملك خمسين ألفًا أو ثمانين ألفًا[3] على قول آخر، ويرى الخطيب البغدادي أنه كان يستغل عشرين ألف دينار كل سنة[4]، وبالغ ابن خلكان في دخله كثيرًا[5] ويعلل هذا الملك بأنه

(١) الحلية ج١: ٢٨٩، ٢٨٨.
(٢) رياض النفوس ج١: ٧٠، ٧١، ٨١.
(٣) الحلية ج٧: ٣٢٢.
(٤) تاريخ بغداد ج٣: ٥، ٧، ٨.
(٥) وفيات الأعيان ج٣: ٢٨٠.

يصون وجه المؤمن عن الذلة إلى الخلق، ويحفظ على العالم دينه وعلمه.

وقد أعطى منصور بن عمار ألف دينار فقال له: ماذا أفعل بها فقال: صُنْ بها الحكمة التي آتاك الله تعالى[1]، ولو أن الغاية من جمع المال هي الصيانة فقط مع الحرص عليه لعد مهلكة وما سلم صاحبه من آفاته، وإذا فلا بد لكي ينجو العبد من علله أن يكون زاهدًا فيه، راغبًا عنه، محبًا لإنفاقه في وجوهه، وهذا ما قام به الليث بن سعد إذا أحب التقلل والتقشف في طعامه وثيابه فما كان يأكل اللحم إلا أن يمرض[2] كما كان نبيلا سخيًا له ضيافة[3] حسبما وصفه ابن سعد.

وقال أبو نعيم: هو السري السخي ..، لعلمه عقول ولما له بذول[4]، وعده ابن خلكان من أعظم الكرماء الأجواد[5]، لأنه إذا تصدق أعطى بالآلاف، وإذا أطعم جعل الدنانير الأكثر لمن يأكل كثيرًا[6]، وبلغ به الحال مع تلك الكثرة أن قال: ما وجبت علي زكاة قط[7] لذهاب ماله وخروجه عنه وبذله إياه في وجوه الخير فلا يبقى ما يحول عليه الحول.

وبهذا نرى أن الليث قد وضع الإطار الصحيح لغنى الزاهد، وكيف الحال تكييفًا تستفيد منه النفس وتسلم به، ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن هذا الإطار ظل طابع الحياة الروحية في مصر دائمًا سواء في عصر الزهاد أم في عصر الصوفية عند أبي الحسن الشاذلي والدسوقي أم في عصر الدراويش.

---

(١) نفسه.

(٢) تاريخ بغداد ج١٣: ٨، الحلية ج٧: ٣٢٢.

(٣) طبقات ابن سعد ج٧: ٢٠٤.

(٤) الحلية ج٧: ٣١٨.

(٥) وفيات الأعيان ج٢: ٢٨٠.

(٦) الحلية ج٧: ٣٢٠ – ٣٢٢.

(٧) تاريخ بغداد ج ١٣ – ٨، والحلية ج٧: ٣٢٢.

ومن باب الأصالة هنا أن نفرق بين الزهد عن ملك والزهد عن غنى، **فنرى** أن الزهد عن ملك لا يعني إلا الاستغناء بما يوجد عند الزاهد من مال ضروري، أي ما يكفي ضرورات الزاهد ويعفه عن المسألة، **فهو** مقابل للتجرد الكامل.

أما الزهد عن غنى فهو فوق التجرد، وفوق الزهد عن **ملك** لكون الزاهد يحوز فيه مالاً فوق الحاجة والضرورة، ثم يقوم ببذله **وإعطائه** عن رضا وسخاء.

ويمكن أن نوازن بين الثلاثة فنقول: الزاهد المتجرد متحرز والزاهد صاحب الملك الضروري متوق متعفف، والزاهد الغني قوي متمكن والإسلام يصحح لكل أرباب الثلاثة نظرته ووجهته ما دامت النوايا سليمة والنفوس طيبة، وقد سبق أن دللنا على التجرد وعلى الزهد عن ملك.

أما الصنف الثالث وهو الغنى الجواد فإليه الإشارة بقوله سبحانه ﴿ لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾[الطلاق: ٧] وقال سبحانه: ﴿ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ يَرۡجُونَ تِجَٰرَةٗ لَّن تَبُورَ ﴾[فاطر: ٢٩] ويقول رسول الله ﷺ: «**خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول**»[1] وروى أبو هريرة عنه ﷺ: «**يا بن آدم أنفق أنفق عليك**».

وقال: «**الأكثرون أموالاً هم الأخسرون إلا من قال هكذا وهكذا وهكذا من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله وقليل ما هم**».

قال النووي فيه الحث على الصدقة في وجوه الخير[2] وقال رسول الله ﷺ: «**ما يسرني أن لي أحدًا ذهبًا تأتي علي ثالثة وعندي منه دينار إلا دينار أرصده لدين علي**» وفي هذه النصوص إقرار صريح للون الذي سار عليه الليث وغيره من

(١) رواه الخمسة إلا الترمذي.

(٢) مسلم ج١: ٢٦ – ٢٧.

الزهاد المصريين، حيث أباحت النصوص الغنى، وحثت على الإنفاق، وبين الرسول أن حاله الملك والبذل، والفقر بعد التصدق لا الفقر بمعنى العدم فإن النبي قد استعاذ منه، كما أن هذا اللون من الزهد كان الغالب على معظم الصحابة الذين آثروا وزهدوا وأنفقوا[1].

ثانيا: الأحاسيس والمشاعر

يحدثنا المقريزي أن أهل مصر محبون للإسرار، ميالون إلى استكناه الخفايا، والتحدث عن المستترات، وقد رقت تلك الحاسة حتى صاروا يخبرون بالأشياء قبل وقوعها وبما يكون، وينذرون بالأمور المستقبلة[2]، ولسمو تلك الصفة فيهم كان المستخرج للعلوم الدقيقة ... أهل مصر ... ، وإذا أضفنا إلى هذا أن أنفسهم طيبة وهموهم كثيرة استنتجنا من وراء ذلك كله أن المصريين بفطرهم أكثر استعدادًا لقبول الزهد، والانخراط في سلك رجال الفتوة وأصحاب الهمة، وأنهم أدنى الطبائع إلى الاستفادة بالدعوات الروحية، وأقربهم من استخراج الحقائق والتوصل إلى الدقائق والرقائق.

وإن كنت أؤكد أن هذه الفطر النقية لم تؤت ثمارها العرفانية في استكشاف الأسرار، واستكناه الحقائق إلا في بداية القرن الثالث الهجري على يد ذي النون المصري، فهو النموذج المعبر عن تلك الصفات الفطرية للمصريين حقًا.

وما نشمه من روائح الروحية في القرنين الأولين ضيق محدود للغاية لا يتجاوز حال الخوف الذي انتاب بشدة عبد الله بن وهب (١٩٧هـ)، ولا يتعدى بضع عبارات على علامة الولي والحكيم وردت على لسان سعد بن مسعود التجيبي.

---

(١) البخاري ج٢: ١٣٦.

(٢) خطط المقريزي ج١: ٨٨ – ٨٩.

وما أود أن أختم به هذه الخصائص هو التركيز على أن الحياة الروحية ليست عدمًا، وليست مقصورة على حال الفقر والفقراء، وإنما هي شاملة للفقر والغنى والفقراء والأغنياء، ويمكن للأثرياء أن يسلكوا هذا الطريق، وأن يستفيدوا نفسًا وقلبًا، وأن يفيدوا المحتاجين بذلاً وإعطاء، ولتلك العملية قيمة اجتماعية خاصة فوق ما لها من تقدير ونفع ذاتي.

وأيضًا لا بد من التأكد من أن حركة الزهد في كل مدرسة تلونت بتلون وظروف الطبيعة الكونية والبشرية، وهي حركة واعية زكية لم تقف عند حد معين من التهذيب والتمرين وإنما نوعت الأساليب، وميزت بين علاج كل مدرسة بما يتناسب مع ظروف كل مجتمع.

الفصـــل الخامس

مدرسة إفريقيا

تمهيد

إذَا قلنا إن الضبط التاريخي لَم يلق عناية كبيرة من رواة المغازي والسير بقدر ما وجد بالنسبة إِلَى الأشخاص فإن هذا يتمثل أظهر ما يتمثل فِي فتح إفريقيا، إذ نرى اختلافًا كبيرًا حول العام الَّذِي بدأ فيه الفتح الإسلامي لها، فالمقريزي والأتاكي يريان أنه بدأ فِي عام (٢١، ٢٢هـ) على يد عمرو بن العاص الَّذِي فتح فيهما برقة وطرابلس، ويرى الواقدي وابن الأثير أنه ابتدأ عام (٢٧هـ) على يد المسور بن مخرمة القائد من قبل عبد اللـه بن سعد بن أبي السرح والي مصر فِي عهد عثمان.

ومرجع هذا الاختلاف إِلَى أن الَّذِيْنَ أرّخوا للفتح كانوا من خارج إفريقيا كالنويري ومن سبق ذكرهم، ولَم يؤرخ واحد من بين الإفريقيين فِي زمن قريب من الأحداث حتى تصل إلينا مضبوطة، كما أن فتحها قد طال زمنه وتتابعت أحداثه مما صعب معه تدوينه بدقة.

ومع كل فإنِي أرجح أن بداية الفتح كانت على يد عمرو بن العاص مستندًا فِي ذَلِكَ إِلَى عبارات وردت عند الواقدي أن عبد اللـه بن سعد بن أبي سرح بعث الخيل كما كان عمرو يفعل، وإلى ما ورد عن ابن الأثير أن عقبة بن نافع كَانَ مقيمًا ببرقة منذ فتحها أيام عمرو بن العاص.

فيكون الواقدي وابن الأثير رجعا عن رأيهما إِلَى رأي المقريزي والأتاكي أو أنّهما قصدا ببداية الفتح عام (٢٧هـ)، أول التتابع والتوالي لعملياته والَّتِي استمرت واحتدمت لفترات طويلة اشترك فيها معاوية بن حديج عام (٣٣هـ)، ثم عقبة بن نافع سنة (٤٩: ٦٢هـ) حتى قتل (٦٣هـ) على يد كسيلة، ثم زهير

بن قيس البلوي الَّذي قتله كسيلة أيضًا، ثم حسان بن النعمان عام (٦٩هـ) وَالَّذي قتل الكاهنة، ثم استتبت الأمور نهائيًّا على يد موسى بن نصير عام (٧٨هـ)، وبهذا صارت إفريقيا إسلامية وترتبط بدول المشرق دينيًّا وعلميًّا وعاطفيًّا بعد أن كانت ترتبط بدول المغرب فِي دينها واتجاهاتها.

وبعد أن رأينا تعثر عمليات الفتح وتأخرها حتى انكسر جزء من الربع الأخير للقرن الأول الهجري، وبان أنَّها باتت تعج فِي الفتن والاضطرابات لفترة طويلة، فِي الوقت الَّذي كانت المدارس السابقة برجالها تلتهم العلوم الإسلامية التهامًا، ويبرز من بين فتيانها زهاد وأرباب طاعات، فلنا أن نتساءل: هل تأخر ظهور الزهد تبعًا لتأخر إتمام الفتح؟ أو هل أقفرت تلك البلاد من نسائم الروحية لفترات طويلة ريثما تتشرب الإسلام وعواطفه؟ وما هي المدة الزمنية الَّتِي استغرقتها بلاد المغرب العربي حتى قدمت لنا زهدًا إسلاميًّا ذا ألوان متميزة وخصائص معينة؟

ولأشد ما يدهشنا ونَحنُ نتابع أجواء تلك المدرسة فِي النصف الثاني من القرن الأول، وَفِي مستهل القرن الثاني أن نَجد كثيرًا من الزهاد قد درجوا على أرضها، وفاحت روائح عواطفهم بمختلف الألوان والشذا وتطرقوا إِلَى كل أشكال الزهد الَّتِي وجدت فِي مدارس الحجاز والبصرة والكوفة، بل تَجاوزوا اتجاهاته التقليدية إِلَى سمات أكثر تطورًا وأدق سلوكًا وأرق لفظًا، وأعمق معرفة، إِلَى درجة أننا لو قلنا إن تلك المدرسة تفوقت على من سبقها فِي اعتناق الزهد وتطويره، والانتقال به من المجال العملي إِلَى مَجال أقرب إِلَى الطابع العرفاني، ومن ساحة التوحيد العلمي إِلَى نور اليقين البصيري.

وقد أبرزوا كثيرًا من النظريات المتقدمة كالفناء والشهود، وفكرة الولاية والمعرفة، إِذَا قلنا هذا لا يخطئنا الصواب ولا نُخطئه، ولكي يتضح صدق هذا لا بد من بيان العوامل الَّتِي ساعدت على ذَلِكَ التفوق.

الدوافع وراء تقدم الزهد الإفريقي

من الأمور المسلم بها أن البصرة والكوفة والشام ومصر سبقت إفريقيا في اعتناق الإسلام والخضوع لسلطانه بما يقرب من ستين عامًا ومع ذَلكَ نرى أن الزهد الإفريقي نَما وخطا فِي رياض الروحية خطوات أفسح من غيره فِي المدارس السابقة أثناء فترة شباب الزهد الإسلامي وسورته الَّتِي انتشرت مع مطلع القرن الأول الهجري، وهو أمر يحتاج إِلَى دوافع هامة نستطيع أن نجمعها فيما يلي:

أولاً: علينا أن نستبعد خلو الجو الإفريقي من نسائم الزهد وروحانيته قبل إتمام الفتح؛ لأن أقدم النصوص تدلنا على أن الصحابة قد أشاعوا الروحية على تلك البقاع أثناء الحروب، وَفِي ساحات القتال وأوقات الأمن، إذ يسوق الواقدي جمعًا من الصحابة كانوا فِي غزوة عبد اللـه بن سعد الأولى، منهم ابن الزبير، وأبو ذر، وابن مسعود، والمقداد، وهم من العلم والزهد بمكان كبير.

ويصفهم ابن الأثير بأنهم جَماعة من أعيان الصحابة[١]، ويعدهم ياقوت من الأكابر[٢] كما خرج جَماعة مع معاوية بن حديج، ولسان حالهم ما أعلنه زهير بن قيس البلوي الصحابي المعدود من رؤساء العابدين، وأشراف المجاهدين حين قَالَ: إنّما قدمت للجهاد و لم أقدم لحب الدنيا[٣].

وكَانَ من الممكن أن تذهب كل صيحة دينية سواء ما يتصل بالزهد وما لا يتصل مع كثرة الاضطرابات لولا أن قيضَ اللـه لها رجالاً وزهادًا تعهدوها وغذوها، من أمثال سفيان بن وهب الخولاني الصحابي الَّذِي عاش فِي إفريقيا ومات بها سنة (٨٢هـ) كما أقام فيها المقداد بن عمرو، وله بها مقامات

(١) ابن الأثير، الكامل، ج٣، ٤٣.

(٢) ياقوت، معجم البلدان، ج١، ٣٠١.

(٣) المكي رياض النفوس، ج١: ٢٢.

مشهورة[1]، وربيعة بن عباد الديلمي الصحابي أيضًا وقد ترك آثارًا ومقامات عظيمة[2].

والحقيقة الَّتِي تبهر العقول فوق ذَلِكَ أن أَجلاء الفاتحين قد استخدموا شفافية النفس وسلطان الروحية بما لَهما من آثار خارقة للعادة للتأثير على الإفريقيين، وإقناعهم بصدق الدين الإسلامي وأحقيته، بجانب الدعوة بالنصوص وبالسيف جنبًا إِلَى جنب، لما رأوا من طول مقاومة هؤلاء السكان، وكأنَّهم رأوا أن الزهد والتسامي مع القوة المادية هي رد الفعل الحكيم للجفوة الَّتِي كَانَ عليها البربر، ولإصرارهم على النكوص.

وبعبارة أخرى كَانَ التأثير الروحي الممثل فِي الزهد والكرامة عاملاً فعالاً مع السلاح المادي في إقناع الإفريقيين بالإسلام، وإخضاعهم لسلطانه، وهذا هو التفسير الوحيد الَّذِي يُمكن أن نقدمه لما وقع من كرامات على أيدي الفاتحين، كحال أبي رفعة البلوي الصحابي الَّذِي حضرته الوفاة ودُفن بباب تونس ثم وجد جسده بعد فترة طويلة لم يتغير منه شيء[3]. وقد وقع لعقبة بن نافع ثلاث كرامات أثناء عملية الفتح.

إحداها: حينما اختار مكانًا ليبني عليه مدينة القيروان، ووجد به سباعًا وشعارًا وغياضًا وحيات دعا اللـه وأمن الصحابة ثم قَالَ: أيتها السباع ارحلوا فإنا أصحاب رسول الله[4]. فنظر الناس ذَلِكَ اليوم إِلَى أمر عظيم حيث رأوا

---

(١) نفسه، ج١، ٤٨-٥١.
(٢) نفسه، ج١، ٤٨-٥١.
(٣) أبو بكر المالكي، رياض النفوس، ج١، ٥٣.
(٤) نفسه، ج١، ٦٣، ٨.

السباع تَخرج، وتَحمل أشبالها، والذئبُ يَحمل أجراءه، والحية تَحمل أولادها[1].

والثانية: عند بناء مسجد القيروان، وقد اختلف الناس حول القبلة، فبات عقبة مغمومًا فأتاه آت فِي منامه يقول له: يا ولي اللـه يقول لك رب العالَمين إذَا أصبحت فخذ اللواء فاجعلـه على عاتقك فإنك تسمع بين يديك تكبيرًا لا يسمعه أحد من المؤمنين غيرك، فالموضع الَّذي ينقطع عنك فيه التكبير هو قبلتك ومحراب مسجدك[2]. ففعل، وتحددت قبلة المسجد صباحها.

والثالثة: حينما عطش الناس عطشًا شديدًا فدعا اللـه فجعل فرسه يبحث برجليه فِي الأرض حَتَّى كشف عن صفاة فانفجر الماء[3]. هذا مع زهد وورع عقبة.

وكَانَ من أثر ذَلِكَ بلا شك انتشار الزهد والتطلع من ورائه إِلَى الولاية والكرامة الَّتِي وقعت أمام الأعين، ولذا جد زهاد هذه البلاد وصولاً إِلَى تلك الحقائق حَتَّى وصلوا إِلَى بعض الرقائق، وذاقوا كثيرًا من المكاشفات كما سنبين قريبًا.

ثانيًا: وقد تكونت مدارس للعلماء والزهاد منذ بدايات الفتح، ولَم تتأثر بكثرة الاضطرابات كمدرسة برقة وطرابلس، ثم قامت مدرسة القيروان عقب بنائها مباشرة (٥٠هـ)، وصارت على وجه خاص قبلة لكل طالب علم أو زهد، وعمرت بفضلاء الناس من الفقهاء والمحدثين والمتطوعين، والعابدين، والنساك، والزاهدين[4].

وهو يؤكد ما قلناه فِي الفترة السابقة من عدم خلو الجو من الزهاد رغم

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

وجود التقلبات وعدم استقرار البلاد.

ثالثًا: ويُمكن أن نُطلق على تلكم الجهود الَّتِي سبقت استقرار البلاد مُحاولات الفترة الأولى لتثبيت العلم والزهد، وقد مهدت حقيقة للفترة الثانية الَّتِي ابتدأت بعد هدوء إفريقيا وإسلامها (٧٨هـ). وبعد تولية عمر بن عبد العزيز (٩٩هـ) الَّذِي نَهج سبيل جده[١].

فأرسل إِلَى تلك الأصقاع عشرة من خيرة العلماء والزهاد والعباد الناسكين، منهم عبد الله بن يزيد المعافري (١٠٠هـ) تلميذ أبي أيوب الأنصاري وابن عمر وابن عمرو.

نزل تونس، وانتفع بعلمه وزهده وصلاحه خلق كثير، بينما نزل سعد بن مسعود التجيبي المشهور بالفضل والزهد والدين القيروان مع إسماعيل بن عبيد الأنصاري تلميذ ابن عمر وابن عباس وابن عمرو، وكَانَ يقال لـه تاجر الله لكثرة عتقه وإنفاقه، كما أنه من أهل الفضل والعبادة والنسك والإرادة[٢]. أمَّا كساؤه فجبة من صوف وكساء من صوف وقلنسوة من صوف[٣]، كما علم وربى بالقيروان أيضًا عبد الرحمن بن رافع التنوخي (١١٣هـ)، وموهب بن حي المعافري المشهوران بالعلم والزهد، وهُما من العشرة المبعوثين، ومنهم حبان بن أبي جبلة القرشي (١٢٥) تلميذ ابن عباس وابن عمرو، وسكن القيروان، وروى عنه فيها ابن أنعم، وأبو شيبة عبد الرحمن الصدائي، وعبد الله بن زحر، وتَمام العشرة بكر بن سوادة الجذافي (١٢٨هـ) وجعثل بن هاعان البتور (١١٥هـ)،

(١) المراد جده لأمه: عمر بن الخطاب.

(٢) رياض النفوس، ج١، ٦٤، وما بعدها.

(٣) نفسه.

وإسماعيل بن عبيد الله القرشي المخزومي (١٣٢هـ)، وطلق بن جابان[1].

ولَم ينفرد العشرة بتعليم وتربية الإفريقيين بل ساهم كثير غيرهم من التابعين لَهم نفس صفات الزهد والعلم، كعلي بن رباح بن نصير اللخمي(١١٤هـ) وكيسان المقبري (١٠٠هـ)، وحنش بن عبد الله السبئي (١٠٠هـ)، وزياد بن أنعم السفياني، وعبد الرحمن بن أشفيع بن رعلة الشيباني، وربيعة بن يزيد، وأبو علقمة مولى ابن عباس، وكلهم من أجل التابعين والعلماء والزهاد، كما شهد لَهم الدباغ فِي معالِم الإيمان، والمالكي فِي رياض النفوس[2]، وقد نزلوا جميعًا القيروان.

ورغم أن هذه المدرسة قد حظيت بالنصيب الوافي من مؤسسي الحركة الروحية والعلمية إلا أن هذا لا يعني خلو البلاد الأخرى وافتقارها لأننا رأينا أن المعافري قد نزل تونس كما اختط بها عمرو بن راشد الكناني دارًا وتوفي بها، وقد اكتسب فضله وعلمه وزهده من أبي هريرة، وكذلك نزل ميسرة الزرودي قرية يقال لها زرود، وقَالَ المالكي واستوطن أبو عمران موسى بن الأشعث البلوي قرية من قرى إفريقيا، لا أدري ما اسمها[3]، مما يقطع بسريان الحركة فِي أنحاء إفريقيا.

وبالنظر فِي عدد الرجال الموفدين للتعليم، وكيف انتقاهم عمر بن عبد العزيز من بين الزهاد وبالتأمل فِي سيرة غيرهم ممن بذل جهدًا كبيرًا فِي نشر الثقافة

---

(١) الدباغ، معالِم الإيمان، ج١، ١٣٨، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٩. ورياض النفوس، ج١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥.

(٢) انظر: المعالم ج١، ١٥١، ١٤٤، ١٥٨، ١٦٤، ١٤٩، ١٥٦، ١٦٣، ١٦٤، والرياض، ج١، ٧٧، ٨١، ٨٣، ٨٤.

(٣) رياض النفوس، ٨٦، ٨٧.

الإسلامية بعواطفها الروحية، وكيف انتشروا فِي هذه البلاد وهم يودعون القرن الأول ويستقبلون ما يليه ندرك أن انتشار تلك الكثرة من الزهاد بين هؤلاء السكان قام مقام الزهاد الأصليين فِي تعطير الجو بشذا الروحية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن تضافر تلك الجهود لهذا العدد الضخم كَانَ سببًا مباشرًا فِي تكوين جيل من الزهاد المنتمين أصلاً إِلَى هذه البلاد فِي فترة وجيزة للغاية من أمثال: أبي حفص القتال وابن مسروق، وأبي عبد الله السوسي وربيع بن عبد الله ورباح بن يزيد وأضرابهم.

وطبقا لما قلناه من تعمد إظهار الرقائق لدى الصحابة، ولما بدا من قوة الميل إِلَى الزهد والنسك لدى جميع النازحين ممن علم وربى بإفريقيا فإن حركة الزهد ولدت بين الزهاد الإفريقيين الأصليين قوية مكتملة لم تستغرق وقت للنمو والتطور، وإنما شب معتنقها على النضج، واستروحوا عواطفهم منذ الأنفاس الأولى بعدما هدأت رياح الحرب، وسرى نسميها ليعبق جميع الأجواء الإفريقية منطلقًا من ركائز قوية فِي برقة وطرابلس والقيروان، ومن مدارس المشرق كالمدينة ومكة، ومن جارتها مصر.

رابعًا: ومن العوامل الأساسية الَّتِي دفعت الزهد فِي طريق التقدم وصانته من الشوائب، وأدت إِلَى ذيوع العواطف الدينية صافية نقية ما نراه لدى أرباب هذه المدرسة من تَمسك شديد بالمنهجي النصي، وهو المنهج الَّذِي حرص رواد الفتح الإسلامي على تأسيسه بقوة، وبصفة خاصة بين سكان إفريقيا لما لاقاه المسلمون من مقاومة استمرت طويلاً، ومن تكرر عمليات الردة، ومن التمسك بالدين القديم حَتَّى خشي الصحابة ومن جاء بعدهم أن تكون تلك البلاد مسرحًا للأفكار الدخيلة، والدس على الإسلام فاعتنوا بتوجيه التفكير وقيام الدعوة على النص لا على الرأي.

ومن أبرز الدلائل على ذَلكَ ما نراه لدى رويفع بن ثابت الأنصاري حين تعمد ترك العبارات الخاصة فِي الوعظ، أو الإفتاء، أو القضاء، ولاذ إِلَى نص حديث رسول اللـه يُجيب به، أو يُفتِي بنصه، وقد أفصح عن تلك الغاية حين قام خطيبًا بعد وقعة جربة سنة (٥٣هـ) فقال: لا أقوم فيكم إلا بما سمعت من رسول اللـه ﷺ[1]، وقَالَ: إن اللـه سبحانه قبض نبيه وخلفنِي حَتَّى أخبركم ثم بكى وجلس[2]. وأخذ يُفتِي المسلمين فِي مسائل تتعلق بالغنائم والأسرى بنصوص من أقوال رسول اللـه ﷺ.

وكَانَ آخر وصية أوصى بها عقبة بن نافع أولاده هي أن يَملئوا صدورهم من القرآن فإن القرآن دليل الله، وأن يأخذوا دينهم من أهل الورع والاحتياط لا من المرخصين المغرورين[3].

والحق أن تلك الجهود الَّتِي بذلت لإرساء قواعد هذا المنهج، وتخليص الأفكار الدينية من كل ما سواه قد كللت بالنجاح، فجعل الإفريقيين يتحسسون الحجة من الكتاب والسنة فِي كل حكم، وينزعون إِلَى الظاهر فِي الاستدلال حَتَّى غلب عليهم السنة والآثار[4]. وكانوا فِي اقتفائهم الخبر على خير ما يكونون دقة والتزامًا، وَفِي دفاعهم عنه أقوى ما يكون المدافع شجاعة وجرأة.

وَفِي صدد الاستمساك بالكتاب والسنة دعا إسماعيل بن عبيد الأنصاري مريديه إليهما، وكثيرًا ما صاح فيهم، وهاج عليهم إِذَا سَمع أحدهما يذكر

---

(١) رياض النفوس، ج١، ٥٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ج١، ٢٢.

(٤) أحمد تيمور، المذاهب الفقهية: ٥٣.

شعرًا[1] حرصًا منه على أن يطبعهم بطابع النص، وأن يبعدهم عن كل ما يشغل عنه، وقَالَ البهلول بن راشد (١٨٣هـ) الْحَمد للــه الَّذي لَم يجعلني ممن ابتدع بدعة فِي الإسلام[2].

ولذا اعتبر وتدًا من أوتاد المغرب[3]. لاعتناقه هذا المنهج، ولكثرة العبــادة، والمجاهدة، واستجابة الدعاء وظهور الكرامات على يديه مع زهــده وصــلاحه، وكَانَ هو وسحنون أقوى رجلين عملاً بالسنة[4].

وأيضًا نراهم فِي صدد الدفاع عن هذا المنهج، والتحرز من أدنى مخالفة لــه على خير وجه وأدقه، وكثيرًا ما أخذوا المخالفين بالظنة، وعادوهم بالشبهة، ومن ذَلكَ أن البهلول أغلظ القول لتلميذ لــه بلغه أنه لقي معتزليًا بالعراق، وقَالَ له: لا تقربني[5]، وتجهم فِي وجه تلميذ آخر بلغه عنه أنه تقابل مع رجل من أهــل الأهواء، ولَم يعد إِلَى حالته الطبيعية معه حَتَّى أخبره أنه ما رد عليه ســلامًا ولا جوابًا[6].

ولما قالوا لأبي زكريا يَحْيَى بن عبد السلام (٢٠٠هـ) إن: الناس يرمونــك بالإرجاء أخذ بلحيته، وقَالَ: أحرق اللــه هذه اللحية بالنار إن كنت دنت اللــه -عَزَّ وَجَلَّ- قط بالإرجاء[7]. ورفض عبد اللــه بن فروخ (٢٦هـ) أن يصلي

---

(١) رياض النفوس، ج١، ٦٦.
(٢) نفسه، ج١، ١١٧.
(٣) معالِم الإيْمَان، ج١، ١٩٨، ورياض النفوس، ج١، ١٣٢، ١٣٤.
(٤) نفسه.
(٥) رياض النفوس ج١، ١٣٤.
(٦) معالم الإيمان ج١، ٤٢١.
(٧) نفس المرجع السابق.

على جنازة معتزلي وقَالَ: قدموا دابتي[١]، ودعا عليهم باللعنة فِي الدنيا والآخرة[٢].

وسُئل أبو قبيل حي بن هانئ المعافري عن القدر فقال: لا خير فيه، وبهذا يتضح شدة التمسك بالنص والخبر مع شدة النفور من أي خروج عنهما، ومما حفظ لِهذا المنهج قوته واستمراره اعتناق رجال هذه المدرسة للمذهب المالكي السلفي السني، وكَانَ من تأثير هذه المدرسة ومنهجها خروج ابن حزم الَّذِي يُعد أكبر المدافعين عن المذهب الظاهري.

وَفِي ختام الحديث عن المنهج كعامل من العوامل الَّتِي دفعت عجلة الزهد إِلَى التقدم نلاحظ أن السير على هذا الطريق وحّد الخطا ووجهها إِلَى دراسة الإسلام من صريح نصوصه بما فيها العقلي والعاطفي وما يتصل بالآخرة، وما يرتبط بنصيب الدنيا، ولَم يعثر الجهود أو يشرد بالذهن فِي أخطار بعيدة عن منطوق النصوص وأسرارها، والحفاظ عليه بلا ريب هو السبب فِي التقاء الفقهاء مع الزهاد فِي نقاط متعددة أهمها الزهد، والاجتهاد فِي العبادة، والعقيدة السنية الواحدة، وعدم الخوض فِي الافتراضات العقلية والتمسك به عن صدق، هو الذي رقق عواطف هؤلاء النساك، وأوقفهم -بفضل الله- على كثير من الحقائق الهامة وجعلهم أهلاً لمنحه سبحانه فِي استجابة الدعاء وإظهار الكرامة، وتربية النفس، وشفافيتها.

وبهذا يفسد قول من يزعم ربط الحقائق وقصرها على علم الباطن فقط، أو يدعي أن الرقائق وليدة التأويل فحسب، وأن الظاهر لا يولد رقة فِي نفوس معتنقيه.

وإذَا كَانَ الأمر كذلك فإنه يُصبح من المؤكد أن الزهد الإفريقي فضيلة وسلوكًا وشعورًا قائم على ظاهر كتاب الله وسنة رسوله خلافًا لِما يدعيه

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) نفس المرجع السابق.

الدكتور حسين مؤنس محقق كتاب رياض النفوس من أن هذا الزهد متأثر بما بقي من آثار العجم مستندًا فِي هذا الادعاء إِلَى عبارة سعيد بن المسيب الَّتِي وصف بها إسماعيل بن عبيد الأنصاري (١٠٧هـ) التابعي بعدما سمع بعض أخباره من تلميذه ابن أنعم، قَالَ: ذَاك رجل نسك نسك العجم(١).

وما ذهب إليه الدكتور مؤنس وهم وبعد عن حقيقة حياة هذا الزاهد وتاريخه، إذ إن الرجل تعلم فِي المدينة على يد ابن عمر، وابن عمرو، وابن عباس، وفيها تلقى أسس الزهد وعواطفه، ثم رحل إِلَى مصر فأثر فيها، ثم وجهه عمر بن عبد العزيز إِلَى إفريقيا معلمًا ومرشدًا، ولَم يرد عنه أدنى إشارة تدل أنه التقى براهب، أو تردد على كنيسة، أو قرأ عن أنظمة الزهد المسيحي، ولم يدخل إفريقيا مقبلاً على الدنيا ثم زهد فيها حَتَّى نقول باحتمال التأثر، وإنما دخلها عالمًا زاهدًا ناسكًا محافظًا على دينه مشهودًا له بالفضل والصلاح.

والعبارة إن صدرت من ابن المسيب فليست ذمًّا لنسك إسماعيل أو اتهامًا له بالتأثر وإنما هي من باب التشبيه فقط.

أهم السمات المميزة للزهد الإفريقي وتطوره

قبل أن أتحدث عن تلك السمات تفصيلاً أود أن أقول على وجه الإجمال: إن الصحابة ومن جاء بعدهم كالعشرة المبعوثين، ومن فِي طبقتهم ممن استقر بإفريقيا هم الَّذِيْنَ أرسوا قواعد الزهد وأشكاله، ويُمكننا أن نطلق عليهم رجال الدور الأول، وقد كَانَ الزهد فيه مقصورًا على تطبيق التقلل من الدنيا ولو مع الملك أو الغنى، والدعوة إِلَى التقشف مع الخوف الهادئ، والاجتهاد فِي العبادة، والترغيب فِي الصمت، وبعض الأوراد الخاصة، والتعرض لشيء من ألوان الحب الرقيق، والدلالات الَّتِي تُشير إِلَى الفناء من بعيد، أو الَّتِي تحدد علامات

---

(١) رياض النفوس، ج١، ٧٠.

الولي والحكيم[1].

ويعتبر هذا الدور أقرب أشكال الزهد إِلَى الحياة الروحية فِي مصر، نظرًا لأن أكثر مؤسسيه نــزحوا من مصر إِلَى إفريقيا، كما أننا لا نستطيع الفصل فيه بين زهد الفقهاء وزهد النساك لا كيفًا ولا غايةً.

أمّا الزهد فِي الدور الثاني وهو الَّذِي مثلــه تلاميذ رجال الدول الأور فقد بدأت فيه الفروق بين زهد الفقهاء وزهد النساك، سواء فِي الكيف والنوع أم فِي الآمال والغايات، ففي الكيف والنوع نَجد الفقهاء من أبناء الطبقة الثانية والثالثة يغلب عليهم أشكالاً معينة من السمات، كالزهد عن ملك الَّــذِي هــو طــابع المتقللين من الفقهاء فِي أي بلد إسلامي غالبًا، وكالعزوف عــن القــرب مــن السلاطين، والنفور من القضاء، والخوف والرجاء والحب مع ميل إِلَى التشدد فِي العبادة أحيانًا.

وَفِي الآمال والغايات نستطيع أن نستشف لديهم أحاديث عن الفناء عــن الخلق، وكون الحق مطلوبهم، وعن الكشف البصيري حسبما نرى ذَلــكَ عنــد خالد بن عمران التجيبي (١٢٧هــ)، وجميل بن كريب المعافري (١٤٠هـــ)، وعبد الرحمن بن زياد[2].

بينما نَجد الحياة الروحية من ناحية الكيف لدى النــساك والعبــاد تتــسم بالتشدد فِي الزهد، وتنــزع إِلَى التجرد، والنفور من الدنيا كمــا هــي عــادة المتنسكين فِي كل مدرسة، بالإضافة إِلَى التشدد فِي المنازع العاطفيــة الأخــرى

---

(١) انظر: ذَلِكَ أقوال كل من سعد بن مسعود، وعلي بن رباح، وإسماعيل بن عبيد اللــه المخزومي، وإسماعيل بن عبيد اللــه الأنصاري، وحنش السبئي، وربيعة بن يزيد، وعبد اللــه بن يزيد. رياض النفوس، ج١، ٦٥-٩١، معالم الإيمان ١٣٩-١٥٦-١٥٨.

(٢) انظر: المعالم والرياض.

كالخوف والرجاء والحب.

ومن ناحية الغايات نرى أنّهم اتجهوا فِي هذا الدور إِلَى الرقائق من الفناء والشهود والمعرفة، وإلى تقعيد المقالات، ورسم طريق السلوك لِمن أراد السير إِلَى الله محددين ما يلزم الفقير، وما يلزم المريد، وما ينبغي أن يتحلى به السالك، مما نلمس معه فرقًا واضحًا بين أسلوب الزهد وغاياته، وعواطفه عند النساك، وبينها عند الفقهاء، وإن كانت هذه الفروق لَم تؤد إِلَى القطيعة بين الفريقين، بل ظلوا على وفاق، وتعامل واستفادة، وأبرز من مثل هذا اللون المتطور للزهد أبو حفص القتال، ومحمد بن مسروق، ومحمد بن أحمد السوسي، وربيع بن عبد الله الناسك، وأبو يزيد رباح بن يزيد اللخمي[1].

وبعدما ألقينا نظرة إجمالية على السمات العامة للزهد فِي كل دور ولدى الفقهاء والنساك يَهمنا الآن أن نقف قليلاً عند كل سمة انفردت بها مدرسة إفريقيا عن غيرها من مدارس الزهد السابقة، ونوجزها فِي الآتي:

أولا: الجرأة في الحق

إن شدة الاقتداء بالكتاب والسنة، وحثهما على التمسك بالحق، وألا يَخشى فيه المسلم لومة لائم ربى فِي الزهاد عامة وَفِي المنتسبين إِلَى إفريقيا بصفة خاصة الجرأة فِي الدفاع عن كل ما هو حق، والجهر به فِي كل مناسبة وأمام أي شخص مهما كَانَ سلطانه، وإن كنا نُدرك أن تلك الجرأة قد أفعمت بالحكمة والمنطق الحسن، والدقة فِي انتقاء اللفظ وحسن العرض خاصة ما يتعلق بالدعوة إِلَى الزهد والتقلل.

وأشد ما نراه وأبلغه فِي أقوال كل من علي بن رباح حين سمع موسى بن

(١) نفس المرجع السابق.

نُصير يفتخر بالمال والدنيا وحُب الخليفة لــه فقال لــه علي: أنا أنصح القائلين لك أنه ما من دار امتلأت حبرة -نعمة- إلا امتلأت عبرة، وما انتهى شيء إلا رجع، فارجع قبل أن يرجع بك[1]، فانكسر موسى وخشع، وصار رقيقًا تؤثر فيه الدمن والأطلال، وتستوقفه الآثار فينــزل ويركع ركعتين، ثم يُطيــل التفكــر ويبكي بكاءً شديدًا، ونفعه اللــه -عَزَّ وَجَلَّ- بموعظة أبي عبد اللــه علي بــن رباح فصغرت عنده الدنيا وما فيها ونبذها وانخلع مما كَانَ فيه من الإمارة[2].

وكَانَ عمرو بن حارثة التجيبي حسن الطريقة فِي النصيحة والوعظ، ومــن دلائل رقته أنه دخل على جيران لــه وكانوا مخلطين فجلس فِي قبلة بيتــهم ثم قَالَ: كم بين قرية فلانة وفلانة؟ فقالوا: كذا، قَالَ: فأين قصر الذاهب فِي الغدو والرواح؟ قالوا: فبعيد عليه أن يبلغ، فقال لَهُم: يا بني أخي تؤملون التوبة وأنــتم مقيمون على المعصية؟ ثم أقبل عليهم بالمواعظ[3]، حتَّى تابوا وحسن حالهم.

كما قدم النصح لأم ولد موسى بن نصير، وكانت تقبل الهدايا من العاملين لزوجها حتَّى تابت ولحقت به فِي الزهد والورع[4]، وأيضًا سوى جميــل بــن كريب (١٤٠هـــ) فِي قضية بين عبد الرحمن بن حبيب والي إفريقية وبين أحــد الرعية إِلَى أن حمد اللــه الوالي أن جعل بينه وبين اللــه من يحكم بــين عبــاده بالحق، فرد كريب وأنا أقول: الحمد للــه الَّذي لم أمت حتَّى رأيت أميرًا يشكر اللــه -عَزَّ وَجَلَّ- بالقضاء بالحق عليه[5].

---

(١) رياض النفوس، ج١، ٦٨-٦٩.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) نفسه، ج١، ١٠٥.

(٤) نفسه.

(٥) معالم الإيمان، ج١، ١٦٨، ١٦٩.

وأحب أن أنوه إِلَى أن تلك الجرأة ظلت طابع الإفريقيين فِي عصر الزهاد وبعد عصر الزهاد، وأنّها أثر وانطباع ناشئ من شدة التمسك بالنصوص كقوله سبحانه فِي وصف المؤمنين: ﴿يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖ﴾[المائدة: ٥٤].

وقد دفع إليها حث رسول الله على الدفاع عن الحق مثلما ورد فِي بيعة العقبة الثانية، وألا تَخشوا فِي الحق لومة لائم، وَفِي الحديث: «**ألا لا يَمنعن أحدكم مهابة الناس أن يتكلم بالحق إِذَا علمه، ألا إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر**».

وتأمل الفكرة مع انتقاء اللفظ راجع إِلَى قوله سبحانه: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِ﴾[النحل: ١٢٥].

ولا يَخفى علينا كذلك أن الرقة اللفظية علامة على تسامي العواطف وشفافية نفس الزاهد، تلك الرقة الَّتِي ميزت الحركة الأدبية بوجه عام فِي مدرسة المغرب.

ثانيا: الرقائق والحقائق

لم يقف زهاد إفريقيا عند الأشكال التقليدية للزهد وإنّما انفتحت آفاقهم الروحية على ما وراءها وتطلعوا إِلَى المنح والمواهب وتعرضوا لكثير من المذاقات والمكاشفات الَّتِي عنت لَهم، وحدثونا عن مسائل معينة هي من صميم البحوث النظرية للحياة الروحية فِي الإسلام.

(أ) ونلتقي أولاً مع الخوف فنرى أنّهم نقلوه من خوف الموت أو العذاب، أو النار إِلَى خوف مصدره تعظيم الذات، وخوف الانقطاع من الوصل كما جاء فِي مناجاة أبي حفص القتال: أسألك إخبات خاشع قد ملك عقله

إعظامك، وأسألك قلق الوجلين، وروعة الخائفين، وخلـوة المـستكينين، وأسألك دمعة مسريها من ماء معين، لا يفنى مددها ولا تنفـد مَجاريهـا الأحزان[1].

فقد انتقل من الشعور بالمرارة والحزن خشية المصير إِلَـى اسـتلذاذ القلـق والوجل والدمعة لما يحسه من معاني الجلال، وما يذوقه من إمدادات الكمـال، ومطالعات الجبروت، وهو السر فِي طلب الدمعة الهاطلة من مـاء الاسـتمتاع بمعرفة الذات، وبهذا تتحول الألوان التقليدية عند هؤلاء الزهاد إِلَى ألـوان ذات مذاق خاص.

(ب) ونظرًا لما شاهده الإفريقيون من كرامات، أو سمعوا عنها فإن تلك الحالة قد حركت مشاعرهم، وحفزهم على التصفية النفسية، والسعي الدائب عـن طريق المجاهدة والعبادة إِلَى نيل أسرار الولاية والحكمة والمعرفة، فنجد سعد بن مسعود وهو كما عرفنا من رجال الدور الأول يُحدثنا عن تعريف الولي فيقول هو: من استفرغت آخرته دنياه، ومن كَانَ الحق هواه، ومن لَم يكن لـه فِي شيء مما يسخط اللـه رضاه، ومن كَانَ الذكر قوله، والعلم يقينه، وَفِي بيوت اللـه مجلسه[2].

والتعريف كما هو واضح أبرز فكرة الولاية فِي جانبها الظاهري والعملي، وبين ما يَجب على الولي أن يقوم به، ومع أنه يومئ بانتقال الولي من اسـتيلاء الزهد إِلَى استيلاء هوى الحق ورضاه على العبد، ثم الاستغراق فِي الذكر والعبادة إلا أنه خلا من الحديث عن الولاية فِي جانبها الباطني، وما يُمكن أن ينالـه الولي من أسرار ومكاشفات، وكأن فكرة الباطن المشحون بالسر لَم تخطر على بـال

(١) رياض النفوس، ج١، ١٣٠.
(٢) معالم الإيمان، ج١، ١٤٣.

زهاد الدور الأول حسبما يتضح بصورة أجلى من تعريف الحكيم إذ يقول ابن مسعود أيضًا: هو من كَانَ مصيبًا فِي قوله، حليمًا فِي غضبه، ذا عفو فِي قدرته، راضيًا بمنزلته، غير مفتون بما ليس له، قد استغنى بأمر آخرته عن دنياه[1].

فما زالت لفظة الحكيم هنا لا تعني إلا من كَانَ مُحافظًا على الفضائل الظاهرة دون المعاني الباطنة المنبعثة من الكشف والذوق.

وما إن جاء الدور الثاني أو تابع التابعين حَتَّى رأينا أبا محمد خالد بن عمران التجيبي يقول: الحمد للـه الَّذي كشف عن ريب القلوب بنور اليقين[2]. فينقلنا من الظواهر إِلَى مكاشفة البواطن، ويودع شقران بن علي كلمة الحكيم الَّتي جاءت على لسان أستاذه رباح بن يزيد ليستخدم لفظة عارف بنفس المعنى الَّذي استعمله فيه الصوفية فيما بعد فيقول ناصحًا ذا النون المصري: ألا عارف بالجليل، أين من اقترب الرب تعالى من سرائره، أين من نظر بالتحقيق، أين من طالع الكشوف، ما أبصرهم بعلوم أهل اليقين، ما أغوصهم فِي بحار المستنطقين[3].

والنص على هذه الصورة زاخر بالعرفان، والقرب، والتحقيق، والمطالعة، والمكاشفة، وعلوم الحقائق واليقين والأسرار، وهذا كله يدلنا على أن الزهاد الإفريقيين قد انتقلوا من المعرفة الظاهرة إِلَى المعرفة الباطنة انتقالات لا تقل فِي عمقها عما صار عليه رجال التصوف فيما بعد.

(ج) وما داموا كذلك فِي المعرفة فإنهم إذ تدرجوا فِي المذاقات حَتَّى وصلوا إِلَى ذروتِها فنرى فكرة الفناء عند إسماعيل بن عبيد من رجال الدور الأول تبدو

---

(١) رياض النفوس، ج١، ٦٩.

(٢) معالم الإيمان، ج١، ١٠٥.

(٣) رياض النفوس، ج١، ٢١٠ وما بعدها.

بذرة صغيرة لَم يفارق الزاهد فيها الإحساس بالغير والسوى إذ يقول لأمير إفريقيا فِي عصره: إني باللـــه لا بك، أنا باللـــه لا بك[1].

ها هو بلا شك يصرح أنه يقصد إرادة اللـــه وحده، ولكنه مع هذا يستشعر أنية المخاطب، دون أن يستغرق الاستغراق الكامل الَّذي يفقده إياها، و لم يقفوا عند هذا الحد بل تطلعوا إِلَى تَجريد القلوب من كل غير وخلق صارفين الزهـــد من معناه العملي إِلَى معنى ذوقي نظري، فيقول محمد السوسي أستاذ البهلول بن راشد معرفًا الزهد بأنه: تجريد القلوب، ونـــزوع الـــيقين بالانـــصراف ســـرًا وجهرًا[2]. وانصراف القلوب باليقين فِي اليسر والجهر، وتوجهها بالكليـــة إِلَـــى اللـــه ليس يعني إلا الفناء المسمى بالإرادي كما سنبينه فِي حينه.

وقد قفز عبد اللـــه بن أبي يزيد الإفريقي بتلك الفكرة إِلَى أوجها حينمـــا كَانَ يغيب عن جلاسه، ومن حولـــه، وهم يتناقشون فيقولون لـــه: ما عنـــدك فيما قلنا؟ فيقول: ما سمعت ما قلتم، وإني لمشغول عن ذلك[3]. ويفسر المـــالكي هذه العبارة بقولـــه: للذي غلب عليه من محبة اللـــه -عَزَّ وَجَـــلَّ- والـــشوق إليه[4]. وهو المعني بفناء السكر بالمحبة.

وأيضًا ألحوا إِلَى مشاهدة الصفات، ومشاهدة الذات، فيقول أبـــو حفـــص القتال: إلهي أسألك مسألة مدهوش بمره وقار جلالك، وأسألك حـــيرة لبيـــب حصرته رؤية إفضالك[5]. والدهش والحيرة نابعان من مشاهدة الجلال والإفضال

(١) نفسه، ج١، ٦٨.
(٢) رياض النفوس، ج١، ١٢٧.
(٣) معالم الإيمان ج١، ١٣٩، ورياض النفوس ج١، ٦٦.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) رياض النفوس، ج١، ١٣٠، ٢١٠ وما بعدها.

أي الكمال، ويقول شقران بن علي: أين من قلبه يراه[1]. مصرحًا برؤية البصيرة لأنوار الحق وأسراره. ويقول عن الوصل الشهودي لذلك: أين من وصل فغنم، أين من لزم فاجتبى[2]. وهذا يضعون أيدينا على أهم النظريات الروحية وأخطرها، وهي الفناء والشهود والوصل.

ثالثا: رسم الطريق للسالكين

من الواجب أن نعلم أنه جد عاملان هامان اقتضيا تمهيد الطريق وتذليله للمسافرين إِلَى الله:

أحدهما: ما ذاقه الزهاد من نسائم الأسرار، ويقين الفناء، وتحلية الشهود، ونور المعرفة.

وثانيهما: كثرة الفساد الَّذِي بدأ يستشري فِي نهاية القرن الثاني، هذان العاملان جعلا المشتغلين بالحياة الروحية حريصين على ما ذاقوه، خائفين من مصير إخوانِهم، لذا قاموا بِمحاولات عديدة يرسمون فيها الطريق ويضعون القواعد لمن أراد السلوك السوي على نهجهم حَتَّى لا يزلّ القاصدون، ولا يتأثروا بما يجري حولَهم، ولكي يجدوا الطريق معبَّدًا أمامهم فيثبتوا عليه أقدامهم، ويصفوا عليه نفوسهم.

وأول محاولة جاءت على لسان أبي عبد الله محمد السوسي إذ يقول: الفقير إِذَا سافر يحتاج إِلَى أربعة أشياء: علم يحرسه، ووجد يحمله، وورع يسوسه، وذكر يؤنسه[3].

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ج١، ١٢٧.

والواجبات الأربعة فِي غاية الدقة والشمول، إذ تبتدئ بالعلم الَّذِي يَحرس تصرف السالك، ويقوده على شرط الشريعة ونحجها، ثم يصرح النص بأن العبد إذَا لَم تنفعل نفسه وتتدرج روحه فسيظل فوق التراب لا يطير عنه إِلَى أجواء الأسرار قيد أنملة.

ولذا لا بد لــه من أجنحة الوجد الَّتِي تَحمله إِلَى تلك الآفاق العليا وتقهر ماديته وتخففها، والرحلة كثيرة الشبهات، عميقة الأغوار، متعددة المزالق، ومن هنا تَحتاج إِلَى الورع، والنفس أثناء حملها على فعل المشقة، وعمل المجاهدة، وأثناء تنقلها فِي مدارج السلوك، بما يطول عليها الفتح أو يتعثر فلا بد لها من ذكر يؤنسها ويحدوها لكي تَجتاز هذا الدرب الصعب، وتتصبر على قطع مراحله.

وإِذَا بدت محاولة السوسي مضغوطة على النحو الَّذِي رأيناه فِي النص فإن رباح بن يزيد اللخمي قدم لنا رسمًا لِمراحل الطريق أفسح وأوسع، جعل الزهد فِي مقام الصدارة وبداية السير، وهو شرط أساسي كي يخف السالك ويقوى على السير غير مثقل، ثم يثني بتصفية النفس لتنأى عن الرذائل وتتخلى، ويعرض عليها أنواعًا من الطاعات ويمرنها على القيام بها كي تتحقق بها وتتحلى، ثم يهتم اهتمامًا بالغًا فِي رسم قواعده برهافة الحس ورقة المشاعر، وتحسس عواطف الخشوع والخوف، والتفكر والاعتبار مع الحزن، ثم التنقل إِلَى الإنس والحب؛ لأن المنح لا تصادف النفوس الجامدة أو البليدة، إنما تُخالط بشاشتها النفوس الشفافة المجردة الحساسة.

ثم يركز بعد ذَلِكَ فِي رسالته إِلَى البهلوك بن راشد، وعبد اللــه بن فروخ (١٧٥هـ) على إصلاح الظاهر والباطن، ويلفت نظر السائر إليهما ليجردها من كل ما سوى اللــه وأخيرًا يركز على مقدار الاستفادة من الصحبة أثناء المسير، ويضع الشروط الكفيلة بعقد أواصر الصداقة على طريق هذه الرحلة الشاقة، والَّتِي يحصرها فِي ضرورة تفوق شهوة الآخرة وهمها على شهوة الدنيا، وأن

يكون الجليس مشغولاً بإصلاح نفسه نافعًا للغير بفكره، صافيًا فِي أموره ومداخله ومخارجه، تعرف البركة فِي مُجالسته(١).

وأقوى دليل على تفوق الزاهد الإفريقي وتقدمه وتطوره ما نراه من قصد ذي النون المصري فِي ابتداء حاله إِلَى تلك البلاد والجلوس فِي حلقات شيوخها، ويبدو أن لغة الزهاد فِي تلك الفترة كانت قد بدأت تلغز وتشق على المبتدئين؛ لأن ذا النون لَم يستطع مجاراة شقران بن علي فِي أفكاره وألغازه. وبالتالي لَم يجد بدًّا من أن يُخبره بأنه رجل مبتدئ لا علم عنده، ويريد الرجوع إِلَى بلده والتزود بما ينفعه، فنصحه شقران بأن يأكل من عمل يده، ولا يقبل صلة من أحد، وأن يرضى بقسم الله، ويتبع أمره سبحانه، ويجعل طاعته حرفة، والوحدة معه أنسًا، والذل عزًّا، والتوكل معاشًا، والبلاء نعمًا(٢).

ولكن ذا النون استشعر أن هذه الوصايا رغم نفعها إلا أنّها خالية مما ترنو إليه نفسه من طلب الحكمة والمعرفة، لذا صارح شقران بما يدور فِي نفسه، وطالبه بِمنهج متكامل يَجمع بين العمل والنظر والمعرفة فقال شقران: الزاهد فِي الدنيا قوته فيها ما وجد، ومسكنه ما أدرك، ولباسه ما يستر، والخلوة مجلسه، والقرآن حديثه والله أنيسه، والذكر رفيقه والصمت محنته، والخوف محجته، والشوق مطيته، والنصيحة همته، والاعتبار فكرته، والصبر وسادته، والتراب فراشه، والصديقون إخوانه والحكمة كلامه، والعقل دليله، والحلم خليله، والتوكل نسبه، والجوع إدامه، والله عونه(٣).

ومن البديهي أنه لو لم تزخر إفريقيا بالزهاد، وبعبق جوها بشذا الروحية ما

---

(١) رياض النفوس، ج١، ٢١٦-٢٢٠.

(٢) نفسه، ج١، ٢١٧-٢٢٠.

(٣) نفس المرجع السابق.

قصدها رجل كذي النون المصري، ولولى وجهه قبل المدارس الأخرى كـالعراق مثلاً، ولكن رحيلـه إليها في مقتبل توبته يقطع بأنها صارت معقد آمال الطالبين بما فيها من شيوخ، وبما انتشر فيها من أذواق، وتأصل من طريق، الأمر الّـذي جعلها أصلاً ومصدرًا للحياة الروحية في مصر في نهاية القرن الثاني وأوائل الثالث بعد أن كانت عالة عليها طوال القرن الأول، والّذي كانت به من أسبق المدارس في تقويم الزهد وتطويره ليصبح شاملاً للجوانب العرفانية والعملية بعد أن كـانَ مقصورًا على التطبيق العملي فقط، وليضم كثيرًا مـن المـصطلحات الخاصـة بالساحة الروحية.

كما لاحظنا من قراءتنا للنصوص السابقة كلها، مع العلم بأن ما سقناه من أفكار عن المعرفة، وعن الفناء والشهود ليس دراسة وافية لهذه النظريات وإنّمـا هي نماذج نذلل بها فقط على حدوث تقدم الزهد الإفريقي.

أما تلك النظريات فلها بحوثها المستفيضة الخاصة بها في القسم الثاني من هذا البحث، كما أود أن أقول: إن رسمهم للطريق لَم يحوِ شيئًا مخالفًا للإسـلام، و لم يأت بقواعد جديدة عن رحابه، وإنّما هي توجيهات على غرار آيات الإيمان الّتي جمعت مع الإيمان العمل والتقوى والجهـاد والإنفـاق والعبـادة والاسـتقامة والاستجابة وغيرها[1].

كما أنّها مأخوذة من الأحاديث الطوال الّتي جمعت أكثر من نصيحة كقول رسول اللـه ﷺ لابن عباس: «**إذا سألت فاسأل الله...**». إلَى آخـر الحـديث المشهور، ونظرًا لأننا سنذلل على كل جزئية فيما بعد فسندع الاسـتدلال هنـا خشية التكرار.

---

(١) انظر مادة أمن من المعجم المفهرس: محمد فؤاد عبد الباقي، ٨٢-٨٦.

ولنا أن نتساءل بعد عرضنا لهذه المميزات عن الأسباب الحقيقية الّتي طورت الزهد الإفريقي بعد أن تحدثنا فِي صدر هذا الفصل عن العوامل الّتي كانت سببًا فِي تأسيسه، فنقول: إن الأسباب الّتي دفعت الزهد إِلَى التطور تكمن فِي أن مدرسة إفريقيا قامت على شكل تام بعد أن شق الزهد طريقه فِي المدارس الأخرى، وهذا يؤدي إِلَى أنّه جمعت ثمار الزهد الوارد إليها من الحجاز والعراق والشام ومصر، وأن هذه المدارس بخبراتها صبت فيها حصيلة تجاربها.

وقد ورث الزهاد الإفريقيون كثيرًا من التراث العلمي والروحي الّذي نضج عند غيرهم، فتلقفوه بهممهم وعزائمهم وعواطفهم مما أدى إِلَى اختصار العامل الزمني لديهم للانتقال من الأشكال التقليدية إِلَى الألوان الأكثر تطورًا وأرق حسًّا، وَفِي ظني أنّهم لم يقفوا طويلاً عند اتجاهات الزهد العادية وإنّما عبروا منها إِلَى الأذواق والأسرار واللطائف الّتي تكمن وراءها، بالإضافة إِلَى أن الإفريقيين قد أخلصوا للإسلام إخلاصًا كبيرًا بعد ما تبينوا الحقيقة، وبعد ما استنفدوا كل طاقة فِي الرفض تمثلت فِي كثرة النكوص والردة، بعكس الفارسيين الّذين انْهَارت قوتهم أمام الضربات السريعة الأولى فاستكانوا وخضعوا على مكر وكيد لدى الكثير منهم.

ومن هنا خلت إفريقيا بعدما استتب أمنها واستقر دينها من الفتن والصراعات المذهبية، ولزمت المنهج السني، ودفعها هذا إِلَى ذوق الإسلام، ووجدان حلاوة الإيمان، بينما ظلت فارس مسرحًا للدماء ومنبعًا لأمهات الفرق الخارجة.

الفصل السادس

خاتمة

الخصائص العامة لمرحلة الزهد

يجدر بنا فِي نهاية المرحلة الأولى للحياة الروحية الإسلامية الّتِي انتهت بانصرام القرن الثاني الهجري أن نضع أيدينا على أبرز الأصول الّتِي قام عليها الزهد، وعلى أدق الخصائص الّتِي اتصف بها، وأن نسجل بوجه خاص أهم النتائج الّتِي توصلنا إليها من خلال دراستنا للزهاد عمومًا.

أولا: جذور الزهد

قام الزهد الإسلامي على أصول ثابتة من الكتاب والسنة وعمل الرسول ﷺ، وتميز زهاد الصحابة بالصدق فِي الاقتداء، وحسن الاتباع، بينما شدد نساك التابعين على التمسك بالمصادر الّتِي تلقوها عن أساتذهم من الصحابة، وغلب عليهم حب الأثر، ومحاكاة المسلمين الأوائل، وتقليدهم فِي سلوكهم.

وعلى هذا الدرب سار تابع التابعين كما جاء فِي أقوالهم، ولا خلاف بين الكتاب القدامى كالمكي والقشيري والغزالي على صدق هذه الحقيقة، وقد لخص رأيهم عماد الدين الأموي فِي قوله: أرباب هذا العلم هم الّذِينَ ورثوا علوم الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، واقتفوا آثارهم، وسلكوا طريقهم، فرفضوا الدنيا، وفرغوا عنها، واجتهدوا فِي جهاد أنفسهم حَتَّى وصلوا إِلَى مقصودهم، وظفروا بالقرب من معبودهم، وهؤلاء هم عُبَّاد الصحابة وزهادهم من أهل الصفة وغيرهم من التابعين وتابعيهم[(١)].

(١) محمد بن علي القرشي الأموي، حياة القلوب، هامش قوت القلوب، ج١ : ٢٦٤.

وسلم ابن الجوزي وابن تيمية للزهاد بهذا المنبع وإن انتقدوا التشدد فِي بعض مظاهر الزهد[1].

كما أرجع الإمام الشيباني النشاط الروحي فِي هذين القرنين إِلَى الكتاب والسنة وأثْنَى كثيرًا على الزاهدين.

والمسألة من الوضوح بحيث يسلم بها كل منصف من المسلمين وغيرهم: كالدكتور قاسم غني الَّذِي يرى أن مفهوم الحياة الروحية كَانَ فِي بادئ الأمر بسيطًا لَم يخرج عن حدود القرآن والحديث، والتشبه بالنبي ﷺ[2].

ويعد الزهاد متشرعة بصورة كلية يراعون ظواهر الشرع، ولا يعدهم سائر المسلمين أهل بدعة. وإلى هذا الرأي ذهب الدكتور عزام، وغلاب، ومحمد مصطفى حلمي، وأبو العلا عفيفي، وغيرهم من سائر الباحثين الإسلاميين.

كما قررها جل الباحثين من المستشرقين، وعلى رأسهم ماسنيون الَّذِي وسم حياة الزهاد بطابع السنية[3]، ورراوغ نيكلسون ثم اعترف بأن الكتاب والسنة حملا كثيرًا من الدعوة إِلَى هذه الحياة[4]، وأن زهد الزهاد وليد لحركة الإسلام ذاته، وأنه كَانَ نتيجة لازمة لفكرة الإسلام عن الله.

ويقرر فيليب حَتَّى أن الكتاب الكريم نبض بالزهد ووصفه وصفًا قويًّا[5]، ورغم أن المصدرين كافيان لقيام الزهد إلا أن العوامل السياسية والاجتماعية

---

(١) انظر: رسالة الصوفية والفقراء لابن تيمية، وابن الجوزي فِي تلبيس إبليس، ١٦٣.
(٢) تاريخ التصوف فِي الإسلام، قاسم غني، ٣٩، ٥٧، ٧١.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية المجلد التاسع، ٣٣٠.
(٤) نيكلسون، التصوف الإسلامي ترجمة أبو العلا عفيفي، ٣ ، ٤.
(٥) فيليب حَتَّى، الإسلام منهج حياة، ترجمة فروخ، ١٢٤.

أحدثت لدى أرباب الحساسية الدينية الشديدة نوعًا من رد الفعل، وأثارت ضمائرهم على المظالم فزهدوا واعتزلوا، وحاربوا بكل جرأة جميع العواطف المغالية والفرق الخارجة عن المنبع الأصيل للإسلام، وَفِي هذا كله رد بليغ على من يزعم أن الزهد راجع إِلَى مؤثرات أجنبية.

ثانيًا: الزهد سمة شائعة

ارتبطت الحركة الروحية فِي هذه الفترة بالنشاط العلمي ارتباطًا قويًا وأصبح كل علم لا يوصل إِلَى الزهد فهو حمق وغرور، فنراه قد نَما حول نور النبوة فِي مكة والمدينة، ثم على أيدي الصحابة فِي البلاد الَّتِي فتحها المسلمون، وقد رأينا أنه بفضل بعثاتهم العلمية وبفضل الَّذِينَ استقروا بتلك الأصقاع انتشر العلم وفاحت روائح الزهد وشذاه، وأنّهم طبعوا مدارسهم بطابعهم الشخصي فِي السلوك كما حدث فِي الكوفة والشام ومصر، وهذا يوصلنا إِلَى نتيجة ذات شعبتين:

إحداهما: أنه ما دام الزهد مرتبطًا بالعلم الديني فلا بد وأن كل دارس للإسلام بعقل وقلب يستدعيه نظره وتدبره إِلَى إيثار الآخرة على الدنيا، ومن هنا شاع الزهد بين العلماء على اختلاف تخصصهم، كما شاع بين الساسة وَفِي قصور الخلفاء، وأيضًا تحقق الوئام بين زهاد الفقهاء وزهاد النساك، ولم يكن الزاهد محل اضطهاد أو انتقاد لا فِي فكره ولا فِي مسلكه، بل كانوا جميعًا محل احترام وتقدير رغم ما قام به الزهاد من توجيه التعنيف واللوم لكثير من كبراء عصرهم.

وثانيهما: أننا رأينا كيف قامت مدارس الزهد، وكَانَ لها مشايخها وتلاميذها وخصائصها المتميزة، واتجاهاتها المعينة، وكيف أن الشيوخ هم الَّذِيْنَ صبغوا المدارس بصبغاتهم المستقلة، وأن التلاميذ تأثروا بلا أدنى شك بمسالك الأساتذة

ونـزعاتهم، وهذا يعني أن الزهاد قد تَجمعوا منذ البداية حول معلم أو أكثـر، وأنّهم بهذا الاعتبار تَمايزوا عن بعضهم بميزات يشترك فيها أفراد كل مدرسـة، ويفترقون عن غيرهم بها.

الأمر الَّذي يصبغ كل أرباب مدرسة بصبغة الجماعة الواحدة ذات الأسلوب والطريقة الواضحة المعالم، وإن تاريخ كل مدرسة يدلنا على أنه برز مـن بـين زهادها بعض الأفذاذ الَّذِيْنَ أسندت إلـيهم الرئاسـة الـشرفية أو العلميـة... والتوجيهية، وانصاع لَهم الباقون، وكثيرًا ما رجعوا إليهم فِي كـل مـشاكلهم المتصلة بالسلوك أو العلم، وإن محت القواعد الَّتِي تنظم علاقة المريد بالـشيخ، أو الَّتِي تفصل حقوق المشيخة وواجبات المريد وكيفية الدخول إِلَى حلقة المـشايخ لأن هذا لَم يتحدد إلا فِي العصر الصوفي، واقتصر الزهاد مع المبرزين منهم على مراعاة الآداب الإسلامية فِي علاقة المتعلم بالمعلم أو التابع بالمتبوع.

وتقريرنا لتلك الشعبة من الحقيقة يدحض ما يزعمه نيكلـسون، وفيليـب حتَّى، وقاسم غني وهو أن هذه الفترة اتسمت بالفردية والذاتية فِي كل نـواحي السلوك، ويدعي ماسنيون كذلك أن الزهاد كانوا أول أمرهم متفرقين لا رابـط بينهم ثم تجمعوا فريقين... وكَانَ مركز الفريقين على حدود أرض الجزيرة مـن صحراء العرب، أحدهما فِي البصرة والآخر فِي الكوفة[1].

وتأكيدًا لما قلناه من جماعية الزهاد نسائل هؤلاء: مـتى كـانوا متفـرقين؟ ونُجيب بأن الزهاد كانوا مُجتمعين حول رسول اللـه فِي مكة ثم فِي المدينـة، وظلوا على سماتهم الَّتِي كانوا عليها حولـه بعد انتقالـه صلوات اللـه وسلامه عليه، وَذَلِكَ قبل بناء البصرة والكوفة فلما بنيتا تَجمع فيهما من تجمع من الزهاد على نفس المنهج الَّذِي كَانَ عليه زهاد الحجاز مع شيء من التمايز فِي الخصائص

(١) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، ٣٢٩، ٣٣٠.

كما فصلنا، وبالتالي فالقول بالفردية زعم لا معنى له، وهو خال من الدقة والتحري، ويتنافى مع المنطق ومع الواقع الَّذِي كَانَ عليه زهاد كل مدرسة.

وكل ما يُمكن أن نفسر به الفردية لدى أنصارها هو أن نقول: لعلهم يقصدون بالفردية أن كل واحد من الزهاد كَانَ يعبد بنمط مخصوص، ويستن لنفسه نوعًا معينًا من الطاعة دون أن يلزمه شيخ بأوراد محددة، ومع كل فهذا التفسير لا يُعطي أحدًا الحق فِي تعميم الحكم بالفردية؛ لأنه مع اعترافنا بعدم أوراد ذات لفظ مخصوص تقال فِي وقت محدد إلا أننا لاحظنا أنه يوجد اتجاه معين من القربات لدى كل مدرسة، كالذكر والفكر فِي الشام، وكالتصدق فِي مصر، وكالصلاة والصيام فِي الحجاز.

ثالثا: حركة الزهد تأسيس وتأصيل للحياة الروحية كلها

تعتبر فترة الزهد هي الفترة التأسيسية الصحيحة للحركة الروحية كلها، وليس أدل على ذَلِكَ من أن الفضائل وهي أمهات المقامات الصوفية قد حث عليها الصحابة ثم التابعون وتابعوهم، ولو اقتطعنا بعض الأمثلة لندلل بها على صحة رأينا لوجدنا ابن عمر يقول فِي تعريف التقوى: ألا ترى نفسك خيرًا من أحد[1].

ويقول الحسن البصري من التابعين: المتقي الَّذِي يقول لكل من رآه هذا خير مني. ويقول الجنيد من الصوفية: المتقي الَّذِي يُحب للغير أكثر من نفسه. وعند السري السقطي: الَّذِي يبغض نفسه فِي جنب الآخرين.

وثَم مثال آخر: يقول إبراهيم بن أدهم عن الورع: الورع ورعان: ورع فرض، وهو الكف عن المعاصي، وورع حذر، وهو الكف عن الشبهات،

---

(١) الجيلاني الغنية لطالبي طريق الحق، ج١، ١٢٦.

ويطلقان معًا على الورع العام، أما الخاص فهو: ترك ما فيه هوى النفس من شهوة ولذة. وخاص الخاص: ترك ما سوى الله من كل ما كَانَ للعبد فيه إرادة[1].

فهذا التحليل والتقسيم يذكرنا بالطريقة الصوفية، وهو بعينه ما ساقه يَحْيَى بن معاذ الرازي الصوفي إذ يقول بأسلوب القوم: الورع على وجهين ورع فِي الظاهر، وهو ألا تتحرك إلا لله، وورع فِي الباطن وهو ألا يدخل فِي قلبك سواه تبارك وتعالى، فقد تشابهت أقوال الصوفية مع الزهاد، وحاكى المتأخر السابق مما يقطع بأصالة الفترة الأولى وهي عصر الزهاد، وبمقدار تأثيرها فِي الحركة الصوفية بعد ذَلِكَ.

رابعًا: ارتباط الزهد بالجوانب العاطفية

حاول بعض الباحثين صبغ الحياة الروحية أيام الزهاد بصبغة الخوف والرهبة، وجعل الشعور بالحزن هو المنبع الَّذِي فجر طاقة الزهد فِي نفوس كثير من المسلمين، ولعلهم استندوا إِلَى عبارة غير مقصودة وردت على لسان عماد الدين الأموي فِي وصف زهاد البصرة قَالَ: كَانَ حالهم الحزن وترك الانبساط[2].

وقد تلقف هذه العبارة كل من جولد زيهر ونيكلسون فأرجعا حال الزهد إِلَى: الرعب الَّذِي استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة[3].

ويقول فيليب حَتَّى إن: الزهاد فِي البداية ورثوا الخوف والخشية من السابقين، الصحابة والتابعين، وكانت الخشية هي المنبع الأول[4]. أو كما يردد

(١) نفسه، ج١، ١٢٧-١١٦.
(٢) حياة القلوب، ج١، ١٥.
(٣) فِي التصوف الإسلامي وتاريخه.
(٤) الإسلام منهج حياة، ١٢٤.

قاسم غني أنه: أهم عامل فِي حياة المسلم الدينية[١].

وبالنظر فِي هذه الأقوال نَجد أن عبارة عماد الدين الأموي وصف لما غلب على الزهاد البصريين لا ما غلب على عموم الزهـــاد، وأن الأقـــوال الأخـــرى صدرت إما بسوء نية وتعمد لطمس الرجاء والحب وسائر الرقائق الَّتِي يتمتع بها الإسلام، وإمّا لعدم التحري والتوسع فِي أحوال الزهاد، وأغلب ظني أن عبارات المستشرقين خدمت خطة موضوعة أكثر من خدمتها للبحث العلمي النـــزيه، وأن الباحثين الإسلاميين كقاسم غني، والدكتور عزام، ومحمد مصطفى حلمـــي انـــزلقوا وراءهم بحسن نية لا عن سوء طوية.

ونسي أو تناسى أرباب هذه النظرية المتشائمة للزهد والزهاد وللإسلام عامة أن نبي الإسلام هو حبيب الله، وكلماته فاحت بالحـــب صـــراحة وتـــضمينًا، وتكررت ألفاظ الرجاء والحب فِي كثير من نصوص القرآن والحـــديث، كمـــا حَدَّثَنا علي وأبو الدرداء عن الحب حديثًا رقيقًا عذبًا[٢]، واشتهر مـــصعب بـــن عمير، وسالم مولى أبي حذيفة بالحب بين صحابة رسول اللـــه ﷺ[٣]. كما تناسوا أيضًا حالات الزهاد المحبين الَّذِيْنَ تحدثنا عنهم أثناءِ العرض.

خامسا: الزهد عمل وذوق وعرفان

وليس بغريب على الَّذِيْنَ جردوا الزهد من الرقائق أن يقصروه على العمل أو الجوانب العملية فقط، وأن يسلبوا منه تعرض أربابه للدقائق، وتطلعهـــم إِلَـــى الجوانب النظرية، ولذا يذهب نيكلسون ومن دار فِي فلكه من غربيين وشـــرقيين إِلَى أن الزهاد كانوا بعيدين كل البعد عن البحوث النظرية، وأنّهم اقتصروا على

---

(١) تاريخ التصوف فِي الإسلام، ٣٤.
(٢) المناوي، الكواكب الدرية مخطوط، ترجمة علي وأبي الدرداء.
(٣) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ١٥٠- ١٥٣.

الإمعان فِي الزهد والرضا والعبادات ليس غير[1].

ولَم يوافق ماسنيون على هذه النتيجة بل دعته الحقائق إلَى أن يعترف برغبة الزهاد فِي ثمار العمل، وبشغفهم وميلهم إلَى النظر والعرفان فقال: إن منشأ النزوع إلَى الحياة الروحية هو ثورة الضمير على المظالِم الناشئة من نفس الإنسان ونفوس الآخرين، وتقترن هذه الثورة برغبة فِي الكشف عن الله بأي وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل، وهذا الّذي نلمسه فِي سيرة الحسن البصري وَفِي عبره وعظاته[2]، وكما نرى فهي عبارة إجمالية لَم تُشر إلاَّ إلَى المعرفة.

ولَم يتبين الدكتور قاسم غني الحقائق بنفسه، ولَم يقتنع بما جاءِ فِي أقوال الزهاد عن الجوانب العرفانية اقتناعًا كاملاً، ولَم يستطع التخلص من تأثير المستشرقين، فراح يتناقض مع نفسه تناقضًا بَيِّنًا، فمرة يقول عن الزهد فِي القرنين الأولين: إن هذه الحركة كانت بادئ ذي بدء طريقة عملية لا مذهبًا نظريًّا[3]. وينكر أن يكون فِي أقوال الزهاد والنساك أثر عن المحبة والعشق، ولا عن فكرة وحدة الوجود أو الفناء أو البقاء أو المحو أو السكر.

ومرة أخرى يهدم هذا القول فيعلن هؤلاء أن الزهاد كانوا يعتقدون أن العمل الصادق بأحكام الشرع، والاتباع للشريعة الإسلامية يولدان فِي روح الإنسان فوائد خاصة، وتلك الفوائد هي الحصول على العقائد المجردة والمعقولة[4]، ولا يسعه فِي النهاية إلا أن يقرر أنّهم..... بالإضافة إلَى الجانب العملي كانوا نظريين، وقد وُجِدَ بين أقوالِهم شيء عن وحدة العشق والوجود والمحبة والفناء مما

(١) فِي التصوف الإسلامي وتاريخه، ٤.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، ج٩، ٣٣٠.

(٣) تاريخ التصوف فِي الإسلام، ٣٥٠، ٣٩.

(٤) نفسه، ٥٠، ٣٥، ٤٣.

والمحبة والفناء مما مهد سبل هذه النظريات في هذا العصر[1].

ونَحنُ من جانبنا نجزم بأن الزهاد منحوا بفضل التقشف والرضا والمجاهدة إشراقات وأحوالاً ذاقوها وأحسوها، ولا بد وأن يكونوا قد انفتحت مداركهم على آفاق نظرية وراء السلوك العملي رطبت من قلوبهم، وأثرت من اتجاهاتهم الأمر الّذي يدلنا على أن الزهد كَانَ اتجاهًا عمليًا ومنهاجًا نظريًا، وعلى أن زهاد القرنين الأول والثاني قد وضعوا البذور الصحيحة لأفكار الصوفية وأذواقهم فيما بعد، ولا بأس أن نسوق بعض النماذج من أقوال هؤلاء النساك لندحض بها آراء المعارضين من جهة، ولنثبت صدق ما نؤكده من جهة أخرى.

ومع العلم بأن ما نسوقه هو قدر محدود ومُجمل يتناسب مع ما نحن بصدده، أما التفصيل والتحليل فسيأتي عند الحديث عن هذه النظريات فِي القسم الثاني الخاص بالتصوف، وها هي بعض الشواهد المتعلقة بمذاقات الزهاد المتعددة علاوة على ما سقناه أثناء العرض السابق خاصة فِي المدرسة الإفريقية.

(١) المعرفة القلبية

أدرك الصحابة وزهاد التابعين وتابعيهم الصلة بين الزهد والاجتهاد فِي الطاعة وبين إشراق الحكمة فِي القلب وتطرقوا إِلَى الحديث عن القلب باعتباره محلاً لهذا النوع من الإدراك، فأفصحوا عن تطهيره وسلامته، وحذروا من آفاته وعلله، كما فرقوا بين الخواطر والوساوس، واستعملوا لفظة عرف وعارف ومعرفة.

وأول ما دلنا على أن الزهاد رنت أرواحهم إِلَى آفاق عليا وراء التقلل هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكرم الله وجهه، إذ يقول عن القلة

(١) فِي التصوف الإسلامي وتاريخه، ٥٠.

العاملة: صحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلقة بالمنظر الأعلى[(١)]، فهم وإن عاشروا الدنيا بالأبدان إلا أنّهم فارقوها بالأرواح يستلهمون المعارف العليا، ويستلينون فِي سبيل ذَلكَ ما استوعر، ويركبون ما صعب، ويصرح أبي بن كعب بما يقذف فِي الأرواح من الملأ الأعلى من حيث لا تدري فيقول: ما من عبد ترك شيئًا لله إلا أبدله الله ما هو خير منه من حيث لا يَحتسب[(٢)]. ويدعوه سلمان الفارسي بالحكمة فِي عبارته الناطقة: إن العبد إذَا زهد فِي الدنيا استنار قلبه بالحكمة[(٣)].

والطاعة مع الزهد كذلك وسيلة من وسائل نيل العلم اللدني مثلما قَالَ ابن مسعود: ما دمت فِي صلاة فأنت تقرع باب الملك، ومن يقرع باب الملك يفتح له[(٤)]. وكأننا به وهو يلفت أنظار العابدين إِلَى الجوانب الذوقية المستمدة من الحق -سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى-، ويفتح أعينهم على الرحاب المقدس حال كونِهم يقومون بالجهد العملي فِي الطاعة.

واستلهم الزهاد هذه المعاني وتذوقوها، وكانت تلك الغايات النورانية هدفًا من أهداف الزهد والاجتهاد فِي الطاعة، ونادى مالك بن دينار بضرورة فطام النفس وجدعها وظمئها واجتهادها كي تعرف القلوب ربها[(٥)].

وقَالَ أبو المهاجر بن عمرو بن القيس: كما لا تنظر الأبصار الضعيفة إِلَى شعاع الشمس كذلك لا تنظر قلوب محبي الدنيا إِلَى نور الحكمة[(٦)]. أما قلوب

---

(١) الحلية، ج١، ٨٠.
(٢) المناوي، الكواكب الدرية مخطوط ترجمة أبي.
(٣) منهاج العابدين، ٢١.
(٤) الحلية، ج١، ١٣٠.
(٥) نفسه، ج٢، ٢٧٠.
(٦) طبقات الشعراني، ج١، ٤٠.

الزهاد فيمكن أن تنظر إِلَى نورها.

ولما كَانَ القلبُ محل الأسرار والأنوار، ووعاء للإدراك الذوقي حث الزهاد على تنقيته وتطهيره، واشترط ابن مسعود أن يكون صحيحًا ولو نحف الجسد[1]، وبين عليّ أن خير القلوب هو الواعي الَّذِي صار صاحبه عالِمًا ربانيًّا، وأضحت تلك المضغة مصحف البصر[2].

ورأى الحسن البصري ضرورة أن تسلم للـه ويسلم منها كل مسلم[3]، وسلامة القلب أو صحته تكون بإحسان الأعمال والنيات والإقبال على اللـه بالكلية، كما رأى مطرف بن عبد الله، ومحمد بن واسع، ولذا كَانَ مالك بن دينار يدعو: اللهم أقبل بقلوبنا إليك حَتَّى نعرفك حسنًا، وبجانب الحث على جلائه ونقائه حذروا من العمى الَّذِي يصيبه، ومن الفتن الَّتِي تنكت فيه النكت السوداء حسبما نبه إِلَى ذَلِكَ ابن مسعود وحذيفة وفصل عمر وحلل فقال: من كثر ضحكه قلت هيبته، ومن أكثر من شيء عرف به، ومن كثر مزاحه كثر سقطه، ومن كثر سقطه قل ورعه، ومن قل ورعه ذهب حياؤه، ومن ذهب حياؤه مات قلبه[4].

كما تميته كثرة الذنوب ومثافنة النساء، وملاحاة الأحمق، ومجالسة الأغنياء والسلطان الجائر[5]، ولا تنزل الحكمة إِلَى قلب فيه عزم على المعصية[6]، على

(١) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج١، ١٦٤.
(٢) الكواكب الدرية، ترجمة الإمام علي.
(٣) الحلية، ج٢، ١٥٢- ٣٥٤.
(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ١٥٣.
(٥) الحلية، ج٢، ٣٥١.
(٦) طبقات الشعراني، ج١، ٣٣.

حد قولي كل من محمد بن واسع، ومحمد بن كعب القرظي.

وإِذَا كَانَ القلب وعاء للوساوس كما هو وعاء للواردات والخواطر الرحمانية فقد اقتضاهم هذا إِلَى أن يفرقوا بينها ليعلموا ما هو من الحق، وما هو من النفس والشيطان، وأن يميزوا بين النفس الَّتِي تلح كثيرًا وتدفع بالعبادة والرياضة وبين وسواس الشيطان الَّذِي يطرأ فجأة ويدفع بالذكر والقراءة وأصناف العبادات[1]، وكَانَ أول من تعرض لهذا العلم بكل دقائقه الحسن البصري.

وإلى هنا وصل الزهاد إِلَى منهج شبه متكامل، وإلى نظرية فِي المعرفة الذوقية تبدو أمام أعيننا وقد أحاطت بأهم الجوانب الرئيسية الَّتِي تتشكل منها، وأبرز السمات الدالة على تطور هذه النظرية هي استبدال كلمة الحكمة والحكيم بكلمة عرف وعارف ومعرفة، تلك الكلمة الَّتِي وردت على لسان رسول الله فِي حديثه مع حارثة، ثم وجدنا كلمة معرفة عند أبي بكر فِي قوله: من ذاق من خالص المعرفة شيئًا شغله ذَلِكَ عما سوى الله واستوحش من جميع البشر[2].

واستعملت لفظة عرف ومعرفة أيضًا عند الحسن البصري، ورابعة العدوية ومالك بن دينار، والإمام أبي حنيفة، وأعلى هؤلاء من شأن المعرفة الذوقية فوق الإدراك الحسي أو الإدراك العقلي خاصة ما جاء فِي أقوال رابعة واضحًا قاطعًا[3].

وجاءت لفظة عارف فِي رسالة بعث بها الحسن البصري إِلَى عمر بن عبد العزيز[4].

---

(١) الكواكب الدرية، ترجمة الحسن البصري وطبقات الشعراني ج١، ٢٥.

(٢) الكواكب الدرية، ترجمة أبي بكر.

(٣) انظر: تذكرة الأولياء شرح حال رابعة، والحلية ج٢، ١٤٥، ترجمة الحسن، ومفتاح السعادة ٢، ٢١٣، أقوال أبي حنيفة، وقوت القلوب، ج١، ١٥٢، ما جاء عن مالك بن دينار ومحاضرة الأبرار ج١، ١٧١.

(٤) الحلية ج٢، ١٣٥.

وبذا يتكامل المنهج الذوقي عند الزهاد بجميع عناصره الأساسية، ويظهرون وقد مهدوا السبيل الصحيح أمام الصوفية فِي هذا المضمار، وسندع الاستدلال على كل ما قيل إِلَى حينه من القسم الثاني حَتَّى لا يلزمنا التكرار.

(٢) البذور الأولى للفناء والشهود والوجود

ومن أقوى الدلائل على أن الزهاد لم يكونوا عمليين فحسب بل تَجاوزوا هذه المرحلة إِلَى كثير من الأذواق الَّتِي طبعت بها الحياة الروحية فِي الإسلام وكانت من أبرز خصائصها ما نراه من أحاديثهم عن الفناء والشهود ووحدة الوجود.

أما الفناء فقد أشار الحسن بن علي إِلَى النوع الأول منه وهو فقد الإرادة والاختيار حينما بلغه قول أبي ذر: الفقر أحب إلي من الغنى والسقم من الصحة. فقال: رحم اللـه أبا ذر، أما أنا فأقول: من اتكل على حسن اختيار اللـه لم يتمن غير الحال الَّذِي اختاره اللـه له[1]. أي إنه لما رأى أبا ذر أثبت لنفسه إرادة بحب شيء عن شيء فضل أن يسلم الأمر ويفوضه للـه بلا ميل ولا إرادة ولا اختيار، ونتساءل...

كيف يتحصل حال الفناء؟ وهل رسم الزهاد طريقًا للوصول إليه؟

ويجيبنا محمد بن علي بن الحسين (١١٧ أو ١١٨هـ) قائلاً: إنه من دخل قلبه صافي خالص دين اللـه شغلـه عما سواه[2].

فقد جعل التحقق بصافي الإخلاص سبيلاً إِلَى إفناء الإرادة، وهو ما عناه الصوفية فيما بعد بإخلاص الخواص، أو الإخلاص فِي الإخلاص بحيث لا يرى إخلاصه، ولا يرى غير ربه جل جلاله.

---

(١) الكواكب الدرية، ترجمة الحسن بن علي.

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٢، ٦١.

وأشارت السيدة رابعة العدوية إِلَى النوع الثاني من الفناء، وهو الفناء عن وجود السوى حين قَالَ لها الحسن البصري: هل ترغبين فِي النكاح؟ قالت: إن عقد النكاح يجري على وجود، والوجود معدوم هنا، فإن نفسي أعدمتني الوجود، وإني وجدت به، وكليتي متعلقة به، وَفِي ظل حكمه، فقال لها: يا رابعة بم وجدت هذا؟ قالت: وجدت هذا فِي مقابل فقد كل ما كنت أملكه فِي سبيله[1].

كما صرح يزيد بن ميسرة بالبقاء مع الفناء فِي حكايته عن العلماء المخلصين قَالَ: كَانَ العلماء إِذَا علموا عملوا، وإِذَا عملوا اشتغلوا بأنفسهم، فإذا اشتغلوا فقدوا، فإذا فقدوا طلبوا، فإذا طلبوا هربوا[2]. فالعلم بداية والعمل والمجاهدة ثَمرة، والفقد مع الطلب والبقاء نهاية ومذاق.

وَالَّذِيْنَ وصلوا إِلَى هذا الحد من الفناء والبقاء لَم يقفوا عنده، وإنّما هفت قلوبهم إِلَى أنوار الحق، ورنت بصائرهم إِلَى شهوده، وهو ما عبر عنه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين فِي قوله: إن المؤمنين لَم يعمهم عن نور الله ما رأوا بأعينهم من الزينة[3].

وتحدث الحسن البصري عن سكر المحبين، وعن الصحو الثاني الَّذي لا يأتي إلا مع المشاهدة فقال: المحب سكران لا يفيق إلا عند مشاهدة محبوبه[4].

وسئلت السيدة رابعة: هل تشاهدين الَّذي تعبدينه؟ فأجابت: ولو لَم أره لما كنت أعبده[5]. وانتقلت بنا هذه العاشقة الربانية من مشاهدة الإحسان والصفات

---

(١) تذكرة الأولياء، حال رابعة.

(٢) طبقات الشعراني، ج١، ٣٩.

(٣) صفة الصفوة، ج٢، ٦١.

(٤) طبقات الشعراني، ج١، ٢٦.

(٥) تذكرة الأولياء ج١، شرح حال رابعة.

إِلَى مشاهدة الذات فقالت: شغلتني مشاهدة الصانع عن رؤية المصنوع.

بينما ربط الفضيل بن عياض بين المشاهدة والمعرفة مؤكدًا على أن صاحب هذه الحال يخاطب ربه على المشاهدة، ويكلمه على الحضور بعدما يجعل اللـــه بصره من قلبه لا من رأسه(١).

فلم تحجب الزهاد دموع الخوف عن رحاب جنبات القدس، وإن مـــلأت عيونهم لكنها غسلت قلوبهم وجلتها حَتَّى أصقلتها فأحبت وعشقت، وذاقـــت الفناء، ورفع الغطاء فاستمتعت بالشهود، وكستهم أنوار الحق حللاً من فـــيض عطائه حَتَّى وصفهم الحسن البصري قائلاً: إنهم خلوا بالرحمن فألبسهم إزارًا من نوره(٢).

ويكفينا أن ندرك مما سبق أنهم تعرضوا للفناء بأنواعه وللشهود بأصنافه، كما حدثونا عن السكر بعد الصحو الأول، وعن الإفاقة أو الصحو الثاني، وعن اللبس سابقين بذلك الصوفية عامة وابن الفارض بصفة خاصة لقولـــه باللبس والصحو الثاني.

كما لَم يغب عنهم تذوق الوجود الواحد أو الفعل الواحد، ونعثر على عبارة لعبد اللـــه بن مسعود تعد أول تعبير عن صيغة وحدة الوجود إذ يقول: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السماوات والأرض من نور وجهه(٣).

مشيرًا بذلك إِلَى قولـــه سبحانه: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[النـــور: ٣٥]. والعبارة فكرة فجة تعهدها الزهاد واستشعروها حَتَّى قَالَ محمد بن واسع: ما رأيت شيئًا إلا رأيت اللـــه فيه(٤). وهنا يقترب ابن واسع من نظرية وحـــدة

---

(١) عيون الأخبار، ج٢، ٣٠٠.
(٢) عيون الأخبار، ج٢، ٣٠٠.
(٣) الحلية، ج١، ٣٧.
(٤) تذكرة الأولياء، حال ابن واسع.

الوجود الَّتِي ترى أن اللـــه هو الفاعل والمؤثر وحده، وهذا كلــه يعني أن الزهاد -عمليون ونظريون- فطنوا إِلَى كثير من الأفكار والأذواق الَّتِي توســع فيهـــا الصوفية بعد القرن الثاني.

سادسًا: الزهد ذو طابع نفسي

والمتأمل فِي دوافع الزهد ومنابعه، وَفِي منهاجه وغاياته يَجد أَنَّهَا تَحمل طابعًا نفسيًّا، إذ الزاهد لم يسلك هذا الطريق مكرهًا، ولم ترغمه الظروف أو تُجـــبره الأحداث على اختيار الزهد، وإنما سلكه بإرادة حرة وتمييز بين الدني والعلـــي، وركون إِلَى الجانب الأعلى والأبقى.

والإرادة بلا شك صفة من صفات النفس الهامة، والزهـــد كـــذلك فِـــي مراحلـــه ومقاماته ذو صبغة نفسية بارزة لأن الزهاد وهم يتحققون بالفـــضائل المشهورة -ويقتلعون من أنفسهم الحرص والشر والطمع والهوى وغيرهـــا مـــن الآفات إنّما يتجهون وجهات لا مراء فيها، كما أنه يأخذ نفس الطابع أثناء توارد المواهب الإلهية على نفوس الزهاد، إذ الفناء فقد الكون إِلَـــى الإرادة البـــشرية النفسية، والرضا بحكم الإرادة الإلهية وتصريفها حين تصل إِلَى هذه الحالة تكون قد لاذت إِلَى أشد أنواع الطمأنينة، ونـــزعت كل خيوط اللوم والقلق.

ومن هنا فعناصر الفناء -إذن- عناصر نفسية، والشهود لا يحصل لنفس فيها بقية من كدر، وإنّما تنعكس الأنوار على صفحة النفس المصقولة المجلوة، وكـــذا كل حال أو مقام فمرده إِلَى النفس، مما يقطع بأن هذا السلوك بكـــل اتجاهاتـــه وبداياته لا يحمل إلا طابعًا نفسيًّا وخلقيًّا وروحيًّا، وأن مدارسه قدمت خدمات جليلة ونظريات متقدمة فِي مجال التربية والتهذيب.

سابعا: لغة الزهاد ورقتها

وبعد أن تأكد لدينا أن للزهاد سبيلاً عمليًا، ومنهاجًا نظريًا، وأنهم تدرجوا فِي الفضائل وقطعوا العقبات، وذاقوا كثيرًا من الأحوال وتأسست على أيديهم قواعد العلم ومنهاجه، فلنا أن نتساءل هل كَانَ للزهاد لغة ومصطلحات خاصة عبروا بها عن أحاسيسهم وأذواقهم، وانفردوا بها عن اللغة العلمية السائدة فِي عصرهم؟

وتجيبنا آثارهم أنهم عنوا بالرقائق فِي الزهد والخوف والمحبة بما لم يعن بها غيرهم، وقد حملت ألفاظهم طابعًا متميزًا عما يُمكن أن يتحدث به غيرهم، فإن سمعت مثلاً عبارات الحب من محب تراها تختلف فِي ألفاظها لدى الزاهد المحب منها عند من يتناولها بالدراسة من غير الزهاد.

وما يقال فِي الحب يقال فِي غيره من بقية الرقائق، أي إن لغتهم اتسمت بالرقة، وانفردت بذوق خاص يلحظه الجميع، وعلاوة على ذَلِكَ فإنهم ضربوا كثيرًا من الأمثلة وأغرموا بها حسبما أشرنا فِي بداية الحديث عن الدنيا، ولكننا نلحظ أن سوق الأمثلة كَانَ على غرار التشبيهات المستخدمة فِي اللغة، والَّتِي يقصد بها تفهيم السامع، أو التشويق، أو التنفير.

أما الأساليب الإشارية أو الرمزية الَّتِي استعملت عند الصوفية بهدف إخفاء المعنى عمن ليس من أهل هذا العلم فلم يتطرق إليها الزهاد، وإن شممنا رائحتها عند بعضهم كقول مكحول: من طاب ريحه زاد عقله، ومن نظف ثوبه قل همه، ولكنهم لَم يفرقوا فِي مثل هذا على غرار ما سار عليه خلفهم من رجال التصوف.

هذا من ناحية اللغة، أمّا الألفاظ الاصطلاحية فلم ترد على ألسنتهم إلا نادرًا كالغيرة الَّتِي وردت بمعناها عن رابعة[1]. وكالأدب الَّذِي ورد بتعريفه ولفظه عند

---

(١) الرسالة القشيرية ٥١٢ ط، د: عبد الحليم محمود.

الحسن البصري[1]، وكالحرية الّتِي أفاض فيها إبراهيم بن أدهم[2]، وكالسر الّذِي تطرق إِلَى تقسيمه سفيان بن عيينة[3].

(١) نفسه باب الأدب.

(٢) نفسه ٤٦٠.

(٣) طبقات الشعراني، ج١، ٤٨.

القسم الثاني

التصوف الإسلامي

تطوره، ملامحه، أبرز الأفكار والحقائق

النفس والوجود

التصور والخطة لهذه الدراسة

بعد أن فرغنا من الزهد الإسلامي وما يتعلق به ننتقل إِلَى الطور الثاني من أطوار الحياة الروحية فِي الإسلام الَّذِي عرف باسم التصوف وأطلق على رجاله اسم الصوفية، وقد طبعت هذه الحياة بخصائص وبرزت فيها أفكار، واستخدمت لها لغة لم تكن عند الزهاد بمثل ما كانت عليه عند الصوفية، ولذا كانت مثارًا للجدل والنقاش بين المؤيدين والمعارضين.

وبادئ ذي بدء يَجب علينا أن نضع فِي اعتبارنا أن الدارس لما عليه الصوفية، وَالَّذِي يرتاد مجالسهم وخلواهم بقصد الاستفادة السلوكية، أو بقصد الدراسة المجردة لا بد وأن يتلمس بابًا صحيحًا وأن يدخل عليهم برفق وأدب وبيقظة ووعي كاملين، وأن يتسلح بسلاح العلم الإسلامي والسعة فيه، وأن يكون متهيبًا عند كل خطوة يخطوها حَتَّى لا تزل قدماه أو يضل فكره، سواء كَانَ هذا التهيب نابعًا من الأدب اللائق بالصادقين من رجال الطريق، أو كَانَ مقصودًا من وراء خطة موضوعة لدراسة مظاهر القوم وحقائقهم وأذواقهم تلكم الموضوعات الَّتِي يفسدها التجرؤ عليها، ويقلل سوء الأدب من درجة الوقوف على أسرارها.

وبجانب هذا فإننا لا نستطيع أن نغوص فِي أعماقهم ابتداء بل علينا أن نتبع فِي ذَلِكَ نفس الآداب المرعية فِي ديارهم، فكما أن الطالب للحرقة لا يقذف نفسه بين صفوف المريدين فجأة، ولا يمد يده إِلَى الشيخ من أول وهلة، ولا يطلعه الأستاذ على بعض الأسرار بمجرد وصوله، ولكن يمر بمرحلة الخدمة الَّتِي يلزم فيها الباب ثم الصحبة ثم الإرادة، فكذلك الدارس لا يجوز له أن يقتحم الحقائق حَتَّى يبدأ أولاً من باب الرسوم.

والطالب أو الباحث أشبه بالغواص الَّذِي يتحتم عليه أن يتخير مكان النزول إِلَى الخضم وهو ما زال واقفًا على الشاطئ، ثم بعد ذَلِكَ يشق سطح العباب إِلَى

العمق، ومستحيل أن يعرف القاع قبل أن يَمر على اللجة الظاهرة، ومن هنا كَانَ من الضروري خطة، ومن المنطقي تصورًا أن نبدأ من الرسوم والأشكال باعتبارها الباب الأول الّذِي يُصادف القادمين إِلَى هذه المنازل.

والشكل الّذِي يتراءى أمام أعين الناظرين، والمظهر البارز الّذِي يخطف اللب سريعًا، وهو بدء لا يُمكن تجاهلـه فِي أي فرعٍ من فروع الدراسات العلمية الّتِي تقتضي بأن يبدأ الإنسان من الأمر الظاهر متنقلاً إِلَى ما وراءه.

ثم إِذَا انتهينا من المظاهر عمدنا إِلَى الملامح الهامة والأصيلة الّتِي تُضيء لنـا الطريق بعد ما نتزل إِلَى الرقائق والدقائق، ونقف مع النفـوس الصافية أثنـاء عروجها وتساميها، وأظهر تلك الملامح ما نشاهده فِي المنهج والمصطلحات إذ الوقوف عليهما بمثابة الركائز الأساسية الّتِي يلزم الاستناد عليها لمن أراد أن يدنو من النظرات والأذواق، أو يكتشف النفس فِي عمـق شـعورها ووجودهـا، ومواجيدها، وهذا هو ما أملاه عليَّ تصوري، واستعملته كخطة ألتزمها فِي هذه الدراسة من القسم الثاني.

الباب الثالث

الرسم، والاسم، والتحول

طبيعة المحاولة

نقدم بين يدي الباحثين بعض النقاط الَّتِي هي بمثابة المدخل لهذه الدراسة كمسألة الزي الَّذي يرتديه رجال الحركة الروحية وَالَّذي غلب على أبدان الصوفية وبدا رسمًا لَهم، وكاشتقاق الكلمة، ومتى ظهرت التسمية إِلَى غيرها من النقاط الضرورية الَّتِي تسبق -عادة- البحث فِي موضوع التصوف مع علمنا بأنه لَم يَجف مداد العلماء عن الخوض فِي هذه المسائل خاصة مسألة الاشتقاق الَّتِي لَم يقطع فيها إِلَى يومنا هذا برأي.

ولا أدعي أن محاولتِي هنا ستبتر النزاع بترًا لتصل إِلَى جوهر المشكلة الفريدة، أو تضع أمام الدارسين مفتاح الحل الوحيد، وإنما هي ترجيح يقترب كثيرًا من حد القطع بصحة ما نذهب إليه، وتَهافت ما سواه مدعمين ذَلِكَ بالأدلة النقلية، واللغوية، والعقلية، والحوادث التاريخية.

ولا حرج فِي تكرار المحاولات واستمرارها فِي موضوع ذي مغاليق، أو نقطة لها وجهات متعددة طالما أن كل باحث يدلي فيها برأي جديد، أو يحاول أن يفك بعض المصاعب، أو يدنو من الصواب، أو يبتكر فِي طريقة العرض وكيفية العلاج، بالإضافة إِلَى أن القضايا العلمية سواء منها ما كَانَ نظريًّا أو تجريبيًّا لا تعرف الكلمة الأخيرة الَّتِي توصد الباب فِي وجه دارسيها وطلابها، من أجل ذَلِكَ جعلنا الباب الثالث موضوع هذه الدراسة المتعلقة بالثياب، والاسم وزمن ظهوره، والسلاسل الجيدة الَّتِي عبر عليها الزهد إِلَى التصوف.

الفصل الأول

الرسم

إنّما قدمت الحديث عن الزي لكونه أسبق من ذيوع الاسم وإطلاقه، ولاعتماد الاشتقاق عليه في إظهار كلمة صوفي، ومن الضروري لكي يتضح موضوع الثياب الّذي اختاره رجال القوم بكل اتجاهاتهم أن نحوطه بشيء من التوسع وبتتبع لنصوص القرآن والسنة، ولأحوال الصحابة ومن تلاهم، ثم الصوفية، وعندما نقوم بهذه الجولة تتضح أمامنا وجهتان:

الأولى: تؤثر الغليظ والخشن.

والثانية: تحث على الرقيق والتمتع بزينة اللباس.

وللأولى أنصارها، وللثانية دعاتها وسنقف عند كل منهما، ثم نُحاول التعمق في أسرار التشريع وما هدف إليه رجال كل من النظرتين.

الوجهة الأولى

يرى أرباب هذه النظرة أن لبس الصوف هو مظهر التخشن والتقشف ويحتجون:

(أ) بما ورد في القرآن من إشارات إليه كقوله سبحانه: ﴿أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾﴾[آل عمران: ١٢٤].

وقوله: ﴿بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾﴾[آل عمران: ١٢٥]. أي: علمت خيولهم على النواصي والأذناب بالصوف وبه قال ابن عباس ومجاهد بن جبير، وذكر البخاري أنه كانت سيما الملائكة يوم بدر، وورد في أحد وجوه تفسير

قولـــه تعالى: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾[الأعراف: ٢١]. أنه لباس الصوف لكونه مما يتواضع به للـــه تعالى، وهو خير في هذا من غيره وإن حصلت التقوى مع لبس الرفيع، كما جعلـــه اللـــه في عداد النعم الَّتي أنعم بها على عباده قَالَ جل شأنه: ﴿وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَـٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝﴾[النحل: ٥]. وعلق أبو بكر بن العربي على هذه الآيات فقال: وهو شعار المتقين، ولباس الصالحين وشارة الصحابة والتابعين، واختيار الزهاد والعارفين. وصرح القرطبي بأن الآيات دليل على لباس الصوف[١].

(ب) واتفقت كلمة الكثيرين كالسراج والكلاباذي والسهروردي والقرطبي على الاحتجاج بما ورد عن الأنبياء من ارتدائهم الصوف إذ حَدَّثَنَا الرسول قائلاً: **«كأني أنظرُ إِلَى يونس على ناقة حمراء عليه جبة صوف»**[٢].

وأَخْبَرَنَا عليه الصلاة والسلام، أن موسى يوم أن كلم اللـــه كَانَ عليه جبة صوف وسراويل صوف وكساء صوف وكمه من صوف.

وكَانَ عيسى يلبسُ الصوف والشعر، وروى عروة بن المغيرة، عن أبيه قَالَ: كنت مع النبي ﷺ فطلب ماء ليتوضأ فأفرغت عليه من الإداوة، فغـــسل وجهـــه وعليه جبة من صوف، ومن المعلوم أنه صلوات اللـــه عليه رفض ثوبًا مربعًا فيه أعلام، وطلب أنبجانية، وهي كساء سداه قطن ولحمته من صوف.

ولما جذبه الأعرابي طالبًا من مال اللـــه كَانَ النبي يلبس رداء نجرانيًّا غلـــيظ الحاشية، وروت السيدة عائشة، أن رسول اللـــه خرج عليهم ذات غداة، وعليه مرط مرح من شعر أسود، وأحيانًا كثيرة كَانَ يلبس شملتين بيضاويتين من صوف

(١) تفسير القرطبي، ١٤٣٩، ٢٦٢٠، ٣٦٨٦.

(٢) صحيح مسلم، ج١، ٤٠٦، باب الإسراء.

وتسميان حلة[1].

وأخرج البزار في مسنده عن جابر بن سليم قَالَ: ركبتُ قعودي ثم أتيت مكة فطلبتُ رسول اللـه فإذا هو جالس عليه برد من صوف[2]. وجاء في فتح الكبير أن النبي ﷺ قَالَ: «**عليكم بلباس الصوف تجدوا حلاوة الإيمان في قلوبكم**»[3].

وقبض رسول اللـه في إزار غليظ مما يصنع باليمن وفي كساء من التي يسموها الملبد، كما أقسمت على ذَلِكَ السيدة عائشة لأبي بردة[4].

ويبدو أن النبي كَانَ يفضل الثياب المتواضع حيث يروي الترمذي والحاكم أنه قَالَ لأم المؤمنين عائشة: «**إن أردت اللحوق بي فإياك ومُجالسة الأغنياء ولا تنزعي ثوبًا حَتَّى ترقعيه**»، وكسا الرسول عقبة السلمي خيشتين[5]، وروى أبو داود، وابن ماجة، من حديث أبي أمامة أن نبي اللـه قَالَ: «**البذاذة من الإيمان**»[6]. والبذاذة هي الدون من اللباس.

وهذه الأحاديث كما رأينا رواها البخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم وجاء فيها ما يدل على تعمد النبي ﷺ للبس الصوف، وعلى فضل هذا الزي وأنه ثياب الصالحين والطالبين لرضوان اللـه ومغفرته، وفيها كما يقول الإمام النووي ما

---

(١) مسلم، ج١، ٥٦٢، ج٢، ١٩١، ج٢، ٩٤، ج٤، ٧٩٠.
(٢) القرطبي في التفسير، ٢٧٨١، نقلاً عن مسند البزار.
(٣) تحفة السفرة لابن عربي نقلاً عن فتح الكبير ج٢، ٢٤٣.
(٤) البخاري في صحيحه شرح القسطلاني، ج٤، ١٠١.
(٥) التاج، ج٣، ١٥٤.
(٦) عين العلم، ج٢، ٥٠.

يُشير صراحة إِلَى ما كَانَ عليه النبي من الزهادة فِي الدنيا والإعراض عن متاعها وملاذها وشهواتها وفاخر لباسها ونَحوه..، وفيها الندب للاقتداء برسول اللـــه ﷺ فِي هذا وغيره(١).

وبِها ما يكفي للرد على ابن جرير الطبري فِي تَخطئة مـــن لـــبس الـــشعر والصوف مع القدرة على لباس القطنِ والكتان؛ لأن الرسول صلوات اللـــه عليه خلع الثوب الرقيق وطلب الغليظ، وكَانَ فِي جل أوقاته قادرًا على لبس القطـــن والكتان ومع ذَلِكَ تركهما ولبس الخشن.

وتُفيد الأحاديث بسندها الحسن أن النبي أذن صراحة فِي لـــبس الـــصوف، ونطق تضمينًا ولفظًا بفضلـــه مما يدحض اتِّهام ابن الجوزي لأحاديث فضل لبس الصوف بالوضع والَّتِي لا يثبت منها شيء، وأنه قد اختلط الصحيح منها بالخطأ بحيث يصعب التمييز بينها بِموازين علم الحديث حَتَّى على أهلِ هذا الفن(٢).

ويلزم من اعترافه بثبوت ما روي فِي لبس الرسول للصوف إثبات الفضل إذ لولا فضلـــه ما لبسه المعصوم صلوات اللـــه عليه، كما تحمل هذه الأخبار المروية بأسلوبِها وطرائقها وتنوعها ردًّا قويًّا على زعم ابن الجوزي والقسطلانِي أن لبس الغليظ والصوف والخشن كَانَ اتفاقًا لا عن قصد.

فلا يعقل أن يكون خلع كساء فيه أعلام واستبدالـــه بأنبجانيـــة اتفاقًـــا، ويكون نصحه للسيدة عائشة بالمرقع وكساؤه لعقبة خيشتين عن غير قصد، ومن الخطأ على وجه العموم أن ننسب إِلَى النبي أفعالاً اتفاقية لا إرادية؛ لأن كل مـــا يصدر عنه إنَّما هو بقصد التشريع، وكل حياته وأفعالـــه أعدت لتكون تشريعًا

---

(١) مسلم شرح النووي، ج٤، ٧٩٠.

(٢) تلبيس إبليس، ١٩٤.

للأمة يقتدى بها.

ولو صح ما قالـــه القسطلاني في إرشاد الساري إنه كيفما وجد لبس للبس الرسول الحرير لأنه وجده وأهدي إليه ثم رفض أن يلبسه وحرمه، وكثيرًا ما نزع أثوابًا أخرى شغلته عن الصلاة.

(ج) ومِمّا يزيد الأمر وضوحًا وبيانًا ما نرى من تفضيل كثير من الصحابة كأبي ذر الَّذِي كَانَ يلبس أخشن الثياب[1]. وكمصعب الَّذِي تمنطـــق بإهـــاب كبش، ووصف أبو هريرة وفضالة بعض الصحابة بأنّهم كانوا يخرون مـــن الجوع حَتَّى تحسبهم الأعراب مجانين، وكَانَ لباسهم الصوف حتى إن بعضهم كَانَ يعرق فِي ثوبه فيوجد منه رائحة الضأن إِذَا أصابه الغيث[2].

وقيل هذا عن أهل الصفة بنوع خاص، وقَالَ الحسن البصري: قابلت سبعين بدريًا لباسهم الصوف.

وتطبيقًا لروح ونص الأحاديث السابقة دعا عمر الناس عندما رأى ميـــولهم نَحو الرقيق والناعم قائلاً: اخشوشنوا، اخشوشنوا وإيّاكم وزي العجم كـــسرى وقيصر[3]. وقَالَ رافع بن خديج، عن بشر بن مروان وهو يَخطب علـــى منـــبر الكوفة أثناء ولايته عليها: انظروا إِلَى أميركم يعظ الناس وعليه ثياب الفـــساق، وكَانَ عليه ثياب رقاق.

فقد اعتبر رافع الثوب الرقيق ثوب فسق، وعلق ابن عباس علـــى قولـــه

(١) النووي على مسلم، ج٣، ٢٠٢.
(٢) عوارف المعارف، ٦٤.
(٣) الغزالي، الإحياء، ج٤، ٢٠٢.

سبحانه: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾[الأحزاب: ٣٣]. بأن المراد النهي عن لبس ما رق من الثياب، والحث على لبس الغليظ الَّذِي هو الصوف غالبًا، وتدلنا تلك النصوص على أن الصحابة فرادى وجَماعات قادرين وعاجزين لبسوا الصوف والخشن حَتَّى صح للإمام النووي قوله فيه ما كانت الصحابة رضي الله عنهم عليه من الزهد فِي الدنيا والتقلل منها، وإطراح فضولها، وعدم الاهتمام بفاخر اللباس ونَحوه[1].

(د) ولفضيلة لبس الصوف توارثه التابعون وتابعوهم من الزهاد، فلبسه أويس القرني، وسالِم بن عبد الله بن عمر، وعمر بن عبد العزيز، وسعيد بن المسيب، وجعفر الصادق، وعبد الله بن عون، ومالك بن دينار، ومحمد بن سيرين، ومطرف بن عبد الله، وفرقد السنجي، ومحمد بن واسع، وإسماعيل بن عبيد الأنصاري، وعتبة بن الغلام، والأعمش، والشعبي، وسفيان الثوري، وإبراهيم بن أدهم، وشعبة بن الحجاج[2]، وغير هؤلاء من رجال السلف سواء كانوا من فصيلة الزهاد أهل النسك، أو من فصيلة الزهاد أهل العلم الظاهر، أو من فصيلة زهاد الساسة كجعفر المنصوري الَّذِي كانت تُخالطه أبهة الملوك بزي النساك.

أي إن هذا الزي عرف للزهاد والنساك بصرف النظر عن سماتهم العلمية والاجتماعية قبل أن يصبح شعارًا للتصوف والصوفية، وبهذا اعترف المكي

(١) النووي على مسلم، ج٢، ٥٨٧.

(٢) انظر: طبقات الشعراني ج١، ٢٤، ٣٢، ٢٦، ٤٠، ٤٩، ووفيات الأعيان، ج٢، ٩٤، ١١٧، ٤٩، وتاريخ بغداد، ج٩، ٦، ج١٠، ٩٤، وكشف المحجوب ج١، ٢٤٢، وطبقات ابن سعد، ج٦، ١٧٦، ١٧٧، ج٧، ١٣٨، والحلية، ج٤، ٢٠٠، ورياض النفوس، ج١، ٧٠، عند الحديث عن تراجم من ذكرنا.

والسهروردي، وإن كنا نأخذ على المكي أنه عمم الحكم باللبس على السلف مع أنه على جهة الغلبة لا العموم كما سنبين.

(هـ) وإذا ما وصلنا إلى الصوفية وجدنا بشر بن الحارث الحافي (٢٢٦هـ) يلبس فروة رثة المنظر، وأحمد بن إبراهيم يشتهر بالمسوحي هو وعلي بن حسن للبسهما المسوح، والحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ) يتنقل بين زي العلماء وبين المسوح والخرق.

وقدم محمد بن أحمد الشيرازي (٣٥٣هـ) بغداد، وأقام بها مدة يتكلم على الناس بالوعظ على طريقة الزهد ويلبس المرقعة، وارتدى سيدي عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ) جبة من صوف، وأطلق سيدي أحمد الرفاعي (٥٧٠ هـ)، على هذا الثياب حلية الأولياء وزي العارفين، وأجله سيدي إبراهيم الدسوقي (٦٧٦هـ) بشروطه اللائقة به ظاهرًا وباطنًا[1]. فأحسن ما تلبس هذه الطائفة الصوف[2]

(و) وإنّما فضل هذا الزي على غيره لأنه علامة التواضع، وشارة الخمول، والذبول والانكسار كما يقول عمر في رثاء النبي ﷺ، فلقد والله جالستنا ونكحت إلينا، وواكلتنا، ولبست الصوف وركبت الحمار، وأردفت خلفك ووضعت طعامك على الأرض، ولعقت أصابعك تواضعًا منك[3].

أي: إنّما فعلت ما فعلت لا عجزًا ولا قصورًا عن التنعم ولبس الجيد الرقيق،

---

(١) اللمع، ٢٤٨، وتاريخ بغداد، ج٧، ٧١، ج١، ٣٥٩، ج٤، ١٢، ج٨، ١١٢، وطبقات الشعراني، ج١، ١٠٨، ١٢١.

(٢) الغزالي، منهاج العارفين، ٩٥-٩٦.

(٣) الغزالي، الإحياء، ج١، ٣٢٠.

ولكن حبًا فِي التواضع وإيثارًا للزهادة، واقتصارًا على ما ستر العورة، ولم يشغل عن الآخرة ونعيمها.

وثياب الصوف هو الزي الَّذِي يتناسب مع التقلل والتخشن والافتقار، وقد عرفه العرب لتلك الحالة سواء لجأ إليها صاحبها بإرادة واختيار ابتغاء مرضاة اللـه كما يفعل الزهاد والصوفية، أم باختيار بغية جمع المال كما لبسه أبو عمرو الخفاف لهذا الغرض وللاكتناز[1]، ولذا عده الثعالبي من الكنايات لدلالته على لازم له، أم ألجأته إِلَى لبسه صروف الدهر وتقلباته كما قَالَ أبو تمام:

كانوا برود زمانهم فتصدعوا فكأنما لبس الزمان الصوف[2]

فجعل لبس الصوف حال الضعف فِي مقابل لبس البرود وما رق حال القوة.

وبجانب هذه العلل فثوب الصوف قليل الثمن يرخص ويسهل شراؤه على المتقللين والمتجردين، ويتحمل أسفار السائحين من الزهاد والصوفية، فلا عجب مع هذه الدواعي أن يفصح شاب أمام بشر الحافي قائلاً: الحمد للـه الَّذِي جعلنا ممن يعرف به، ويكرم لـه واللـه لنظهرن هذا الثوب حَتَّى يكون الدين كلـه لله، فقال لـه بشر: أحسنت يا غلام مثلك من يلبس المرقعة[3].

فحمد اللـه على لبسه، والمعرفة به، وقسم الشاب على إظهاره حَتَّى يظهر اللـه أمر الدين إعلامًا لا عن ظاهر اللبسة ولكن عن باطنها وأسرارها، وإفصاحًا عما فِي القلب، وعما انطوت عليه النفس من صفو ومُجاهدة، وعما أكنت من تواضع وورع وزهد وعفة ورضا وغير ذَلِكَ من الفضائل الإسلامية الَّتِي كَانَ

---

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ٢٥١.

(٢) التصوف الإسلامي، لزكي مبارك، ٥٦.

(٣) اللمع، ٢٤٨.

الثياب علامة على صدق المخلصين ممن تزيوا به، والجهاد والإصرار على إبراز هذا الثوب ليس منصبًّا على خيوطه البادية إنّما على فضائله المستكنة تحت الأديم الَّذِي يحمل هذا الثوب.

(ز) ومن كل ما ورد فِي القرآن والحديث وَفِي أقوال الصحابة يتضح أن الزهاد والصوفية قلدوا نبيهم صلوات الله عليه فِي اللبس، و لم يصدروا فِي زيهم عن تأثير مسيحي أو رهباني، وأنّهم اقتدوا بالصحابة من المسلمين لا بالتقاليد المسيحية خلافًا لما ذهب إليه ماسنيون الَّذِي ادّعى أن هذا الرأي نصراني دخيل[1]. ووافقه على ذَلِكَ فيليب حَتّي ونولدكه[2].

وسايرهم فِي هذا الاتجاه الدكتور زكي مبارك من الباحثين الإسلاميين مبينًا أن لبس المبسوح كَانَ معروفًا بين الجاهليين، وقد لبسه أمية بن أبي الصلت تعبدًا شأنه فِي ذَلِكَ شأن النصراني الَّذِي يلبسه حين يتنسك، والنتيجة الَّتِي خرج بها حينًا أن هذا الزي تقليد للرهبان النصارى[3].

ولعل الَّذِي دفع الغربيين والشرقيين إِلَى هذا الزعم هو ما جاء على لسان حماد بن أبي سليمان حين قدم البصرة فجاءه فرقد السنجي وعليه ثوب من صوف فقال له حماد: ضع عنك نصرانيتك هذه[4].

وقَالَ أبو العالية المسمى برفيع المتوفى (٩٠هـ) لأبي أمية الَّذِي كَانَ يرتدي

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ج٩.
(٢) فيليب حتي: الإسلام منهج حياة، ١٢٣، نيكلسون: الصوفية فِي الإسلام ترجمة شربية، ٣-٤.
(٣) زكي مبارك، التصوف الإسلامي، ٦٣- ٦٥.
(٤) تلبيس إبليس، ١٩٥.

هذا الثوب: هذا زي الرهبان إن المسلمين إِذَا تزاوروا تَحملوا[1].

ولكننا استنادًا إِلَى ما سبق من نصوص فِي الفقرات الست الأُوَل نقر بأن الصوف نسيج مشترك للبشرية كلها، يلبسه من يشاء من أي دين أو أية نحلة، والرسول حين لبسه إنما استخدم نعمة ساقها الله فِي الكتاب الَّذِي أنزله عليه، ولما رأى فِي الصوف من تناسب مع حال التقشف والتقلل، وليس لمدع أن يزعم أن الرسول قلد أحدًا فِي ذَلِكَ.

وعندما يرتديه الزهاد والصوفية فهم على وجه يقيني يتبعون رسول الإسلام لإعلانهم المستمر أن نبيهم أحب إليهم فِي الاقتداء كما جاء على لسان محمد بن سيرين[2]. وكَانَ فِي مقاماته وأحواله ومذاقاته الإنسان الكامل الَّذِي حاولوا التشبه به، والسير على سننه رجاء أن ينالوا بعض ما نال.

فمن العبث بعد كل ما سبق أن يتجاهل المستشرقون فوق هذه النصوص الكثيرة لينسبوا الزي إِلَى المسيحية، كما أن الدكتور زكي مبارك قد تناقض أشد التناقض مع الشواهد السابقة ومع نفسه، ذَلِكَ عندما قرر النتيجة سالفة الذكر، وعلى كل فإن الرجل قد أراحنا من الرد عليه حينما نقض تلك النتيجة بقوله بعدها: (أقول هذا ولا أجزم بأن فِي لبس الصوف رجعة إِلَى التقاليد المسيحية ولكن القارئ عرف أن النبي ﷺ كَانَ يستحب لبس الصوف تواضعًا)[3]. وبذا عاد إِلَى رأينا، أو لَم يستطع الوقوف على حكم معين، أو لَم يستبن الوجهة الصحيحة.

---

(١) الحلية، ج٢، ٢١٧.

(٢) محاضرات الأصفهاني ج٤، ١٢٢، نقلاً عن التصوف الإسلامي لزكي مبارك.

(٣) التصوف الإسلامي، ٦٣- ٦٥.

وأما حماد بن أبي سليمان وأبو العالية فيمكن أن نحمل عبارتهما على أنهما تمثلان وجهة النظر الثانية الَّتِي ترى أنه ينبغي على المسلم أن يرتدي الثياب الحسن إظهارًا لنعمة اللـــه وهي الَّتِي سنتحدث عنها الآن.

الوجهة الثانية

ويجب ألا يغيب عن أذهاننا أنه قد امتنع بعض الزهاد الصوفية عن استعمال الصوف، ولبسوا الخز أو الكتان وتجملوا بفاخر الثياب كبكر بن عبد اللـــه المزني الزاهد التابعي، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وعبيد اللـــه بن عمر الَّذي كَانَ يتكئ عليه أبوه ويحس بنعومة ثوبه فلا ينكر عليه، وخارجة بـــن زيد ومحمد بن سيرين، ولبس الإمام أبو حنيفة جيد الثياب، وارتدى الإمام مالك اللباس العدنية الجياد، وأحب الإمام أحمد الثياب البيضاء، كما أحبها تميم الداري وبشر بن الحارث.

ولبس أبو سليمان الداراني الصوفي (٢١٥هـــ) قميصًا أبيض، واكتسى أبو حفص عمر بن سالم النيسابوري (٢٧٠هـــ) قميصًا من خز وثيابًا فاخرة، وكَانَ لـــه بيت فرشه بالرمل، وأعرض أبو الحسن الشاذلي، والمرسي أبو العباس عـــن الصوف والمرقعات(١).

وقد استدل هؤلاء بقولـــه سبحانه: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١ قُلۡ مَنۡ

---

(١) انظر في هذه الحلية: ج٢، ٢٢٧، ١٨٥، ج٣، ٤٧، وطبقات ابن سعد، ج٥، ١٣٤، ١٣٩، ١٩٤، واللمع ٢٤٩، ٢٤٨، طبقات الشعراني ج١، ٤٥، ج٢، ١٦، وتلبيس إبليس ١٩٩، والقرطبي ٢٦٣٢- ٢٦٣٣، ابن كثير ج٤، ٥١٠، والنسفي ج٢، ٥٠- ٥١، ولطائف الإشارات ج٢، ٢٢٢-٢٢٤.

حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾﴾[الأعراف: ٣٢-٣٣].

وقَالَ جل ثناؤه: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾[النحل: ٨١].

وفهم كل من الطبري، وأبي الفرج الجذري، والقرطبي، وابن كثير، والنسفي[1] أن هذه الآيات تبيح التنعم بجميع أنواع اللباس بشرط الاقتصاد ونقاء القلب من الكبر والرياء، وتأمر الإنسان أن يظهر نعم اللـه عليه حيث يُحب اللـه ذَلكَ من عبده، ولا يكون في هذا الإظهار أو في تجويد الثياب هوى النفس حَتَّى تذم عليه؛ لأنه ليس كل ما تهواه النفس يذم، ولا كل ما يتزين به للناس يكره، وإنّما يذم إِذَا كَانَ الشرع قد نَهى عنه، أما إِذَا كَانَ قد أباحه فلا يلام فاعله.

وتحدثنا آيات الأعراف والنحل أن اللـه سبحانه أباح التزين بثياب القطن والكتان والصوف، وجعل لَهُم ما يقيهم من قسوة الطبيعة في حرها وبردها ونَهارها وليلها، فلا حرج إذن على الإنسان حينما يستخدم ما أنعم اللـه به عليه، ولابد من إضافة الزينة الباطنة مع الزينة الظاهرة عند القشيري.

وكذلك استدل أنصار هذا الرأي بما روي عن رسول اللـه أنه لبس بردين أخضرين، وارتدى حلة حمراء، وأهدت إليه بردة فلما لبسها جسها أحد الصحابة ثم طلبها منه فلفها لـه الرسول صلوات اللـه عليه وأرسلها لـه[2]، وبجانب

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) التاج، ج٣، ١٥١-١٥٤-١٥٥. عن أصحاب السنن وعن البخاري والنسائي، وانظر البخاري، ج٧، ٢١٤.

لبسه حث رجلاً قشف الهيئة صاحب مال على تحسين هيئته قائلاً له: «**فإذا أتاك اللـــه مالاً فلير عليك**». وقالَ لآخر يرتدي ثيابًا غير نظيفة: «**أما كَانَ يَجد هـــذا ما يغسل به ثوبه**». وسألـــه صحابي عن حسن الثياب وهل هو من الكبر فقال: «**إن اللـــه جميل يُحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس**»(١).

وأحسن ما يكون التجمل فِي الجمع والأعياد، وعند لقاء النـــاس ومـــزارة الإخوان، وعند دخول المساجد والوقوف بين يدي اللـــه فِي الصلاة.

ودعونا الآن نتبين الحقيقة من وراء هاتين النظرتين تلكم الحقيقة الَّتِي تتراءى أمام عيوننا وبصائرنا إِذَا ما درسنا المسألة فِي سياق العلم بنظرة الإسلام الشاملة الَّتِي تشرع للبصر عمومًا، وفيهم الفقير الصادق الَّذِي يناسب حالـــه مع التقلل والتخشن، والثري المخلص الَّذِي يستطيع التزين بشروطه مـــن غـــير كـــبر ولا إسراف.

كما أن فِي كل من الفريقين مدعين ومرائين، فإذا لبس الرسول صـــلوات اللـــه عليه الصوف والغليظ وحث عليه فليقتدى به الفقراء الصادقون، وإِذَا حث على التزين والتجميل فلكي يفسح المجال أمام الأثرياء، والأقوياء الَّذِيْنَ يقـــدرون على ضبط نفوسهم ومُجاهدتِها مع جيد الثياب وحسنه.

ومن المعلوم أن النبي دعا إِلَى النظافة ولو مع الثوب المرقع، ومن أجلها سمح لصحابي عانٍ من القمل أن يغتسل وهو مُحرم، كما أنه حارب الادعاء والربـــا على أي شكل من أشكالـــه ومع أي من الفقير أو الغنى، وإِذَا نَهى عن قـــشف الثوب والهيئة فللمبالغة فِي عدم النظافة، أو بدا للنبي من حال الرجل رث الهيئـــة أنه فعل ذلك بُخلاً واكتنازًا لا زهدًا وتواضعًا، أو أنه وصل فِي رثاثته إِلَى حال لا

(١) تلبيس إبليس، ٢٠٢، انفرد به مسلم.

يليق بمسلم، ولا يتفق مع الطهارة الَّتِي يحبها اللـــه ويُحب أربابها.

وإذَا زهد فِي الثوب، ورغب فِي التقلل، ودعا إلَى البذاذة الَّتـــي لا تـــصل بالإنسان إلَى حد التقزز والنفور منه فليقطع على المرائين والمباهين الطريق الَّذِي يودي بصفاء القلب والنفس.

وبهذه اللمحة الإجمالية يبدو الإسلام شاملاً يراعي الجوانب البـــشرية علـــى اختلاف ميولها الخيرة، ويحرص على تلبية النزعات البارة، أما الشهوات الجانحـــة فموقفه منها موقف المعالج والمداوي والحريص على الشفاء لنفوس الإنسانية عامة.

وَالَّذِيْنَ يقتصرون على وجهة نظر واحدة من الخشن أو الناعم قد قصروا عن فهم هدف الإسلام الَّذِي شرع تشريعًا فسيحًا وعامل كل نفس حسبما انطوت عليه واتجهت نَحوه، وتلك دراسة إجمالية لوجهتِي النظر فِي الثياب أما الوقفـــات التفصيلية الَّتِي نَخرج منها بالتوفيق بين النظرتين فيمكن أن نوضحها فيما يلي:

(أ) إنه بالنظر فِي آية الأعراف السابقة نَجد أنها نزلت قطعًا لعادة القبائل العربية الَّتِي كانت تطوف بالبيت عريانة إلا الأحمس وهم قريش، ثم قطع النظر عن السبب الخاص الَّذِي نزلت الآية فيه، وعممت فِي كـــل المـــساجد وَفِـــي الصلاة[١].

ولذا قَالَ الفخر الرازي: فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة[٢]. وقَالَ: وَأَجْمَعَ المفسرون على أن المراد بالزينة ههنا لبس الثوب الَّذِي يـــستر العـــورة.

---

(١) تفسير القرطبي، ٢٦٢٥.

(٢) تفسير الفخر الرازي، ج٤، ١٩٨-٢٠٠، والقرطبي ٢٦٢٥، وأبي السعود هامش الفخر، ج٤، ٣٥-٣٦.

وبالتالي فالأمر هنا للوجوب لا للإباحة، وبنحوه ذهب القرطبي وأبو السعود فِي تفسيرهما.

ويعتبر هذا الفهم قصرًا للزينة على ما ستر العورة لا ما تجمل به العبد فِي ثوبه، وهو لا يفيد الحث على الرقيق فحسب لأن سترة العورة شامل لما غلظ ورق، وكذلك مال الفخر الرازي إِلَى أن الزينة بمعنى الجيد من الثياب لا تخلص للمؤمن إلا فِي الآخرة أما فِي الدنيا فإنها مكدرة مشوبة.

وبجانب هذا فإن القرطبي قد اشترط لتنويع الثياب المستفاد من آيات سورة النحل أن يكون العبد قادرًا على شرائها واستعمالها، وبناء على هذا المفهوم فإن الأمر فِي آيات الأعراف شامل للرقيق والغليظ ما دام كل منهما يستر العورة، ولا يَخلو الرقيق من كدر، وقد لا يستطيعه جُلُّ البشر، ومن هنا فإن الغليظ والخشن فِي العصور السالفة كَانَ أيسر شراءً، وأقل ثمنًا، وأستر للعورة، وتطيقه الأكثرية من الآدميين وتقل الشهرة والتفاخر معه كما يتوقى به من إثارة الهوى والغرور فِي نفس الإنسان.

فلا عجب أن يثبت كثير من العلماء أن لبس الصوف كَانَ غالبًا على رجال السلف، والحكم بالغلبة كَانَ فِي التفضيل، بالإضافة إِلَى أن الأكثرية الَّتِي عارضت لبس الصوف من رجال الظاهر والأقلية الَّتِي امتنعت عن لبسه من أرباب الباطن كانوا قادرين ذوي ملك واستطاعة، أما الجمهرة من رجال الصوفية الَّذِين تخشنوا ولبسوا الصوف أو المرقعات فكانوا فِي الغالب من المتجردين أو السائحين، وممن يتناسب حالهم مع لبس الصوف لرخصه وتحمله وستره.

(ب) هذه واحدة بالنظر إِلَى المفهوم فِي الآيات الَّتِي حملت الدعوة إِلَى لبس الْحَسَن الرقيق، ونأتي إِلَى وقفة مع غايات اللبس ومراميه الباطنة فنرى أن

المسلمين عامة والمشتغلين بالحياة الروحية خاصة قد اعتــدوا فِــي اللــبس بالصدق، وصفاء النفس، وتوجه القلب إِلَى الله، والخلو مــن الــشهوات الجارفة، وعندما يتحقق هذا فِي نفوس القاصدين فلا لوم على لبس ما طالما أنه يَخضع للحدود الشرعية المقررة.

ولتوافر هذه الشروط لدى الصحابة وَفِي عمق نفوسهم كانوا كما قَالَ بكر بن عبد الله: لا يطعن الَّذِيْنَ يلبسون على الَّذِيْنَ لا يلبسون، وَالَّذِيْنَ لا يلبسون لا يطعنون على الَّذِيْنَ يلبسون[1]. أي: لا يعيب صاحب الخــز علــى صــاحب الصوف، ولا صاحب الصوف يعيب على صاحب الخز[2]، على حد تفسير مالك بن دينار.

وقد عبر سعيد بن المسيب عن تلك الغاية فِي عبارة وجيزة إذ قَالَ: أصــلح قلبك والبس ما شئت[3]. وهذه العبارة مع ما سبقها يفتح علينا بــاب المناقــشة الجادة فِي أصل هذا الموضوع، ويثير فِي أذهاننا المغزى الرئيسي الَّذي بنى عليــه رجال الطريق نظرهم إِلَى اللبس سواء ما رق أو ما خشن، خصوصًا إذًا ما علمنا أن تلك المشكلة ما كَانَ لها أن تظهر لو سار المسلمون على مــا كَــانَ عليــه الصحابة، ومن سلك مسلكهم أو شرب مشربهم من التابعين وتابعيهم.

ولكن لما وجدت البدع وحدث التغير فِي القلوب، وتستر ضعاف الــدين وراء لبس الزهاد ومن بعدهم الصوفية اندفع رجال الحركة الروحية يُحــاربون المدعين بين صفوفهم من ناحية ويركزون على بواطن وقلوب السالكين من ناحية

(١) الحلية، ج٢، ٢٢٧.

(٢) طبقات الشعراني، ج١، ٣٢.

(٣) الحلية، ج٢، ١٧٣.

أخرى، ويعلنون على الملأ أنّهم ليسوا طلاب رسم ولا دعاة زي إنّما هم قصاد حقيقة، وباحثون عن معانٍ لا قوالب، وعلى المريدين أن يُدركوا أن العبرة ليست بالشارة، ولا بالحرقة ولا بالخشونة، وإنّما القصد هو تصفية النفس، وجلاء القلب حَتَّى تزول عن عين البصيرة الغشاوة لترى أنوار الحق بالمكاشفة.

كما أنّها من باب أولى ليست بالنعومة أو الرقة وإنّما المطلوب رقة القلب وشفافية الروح الّتي تواصل العروج إِلَى حظائر القدوس، وباختصار أرادوا أن يعودوا إِلَى حالة الصفاء وعدم اللوم فِي اللبس كما كَانَ عليه المسلمون فِي عصر الصحابة.

(ج) واقتضتهم تلك الغاية أن يوجهوا اللوم الشديد على كل لون من ألوان الثياب ما دام صاحبه لا يَحترم صفاء الباطن، ولا يتوجه بكليته إِلَى تجلية نفسه، أو يُشم مما يرتديه تصنعًا أو ادعاء حَتَّى ولو كَانَ الثوب هو اللباس الأبيض الَّذي ورد أن النبي ﷺ فضله على ألوان الثياب عامة[1].

ومن أقدم النصوص الّتي هاجمت الثوب الأبيض قول أبي عبيدة بن الجراح: ألا رب مبيض لثيابه مدنس لدينه، ألا رب مكرم لنفسه وهو لها مهين[2].

ولما كانت دواعي الرياء فِي الدين مع لبس الرقيق أقل منها مع لبس الصوف نظرًا لارتباط زي الصوف بحالة النسك، وإقبال الأكثرية عليه، وبارتدائه يحصل للعبد الشهرة بالصلاح، ويمكن أن يثق الناس فيه وبالتالي يَحصل بعض أرباب المطامع على منافع لَهُم من جرائه لذا كَانَ الهجوم على من ارتداه للتستر أشد وأقوى، وعلاوة على الهجوم فإن الادعاء جعل رجال الطريق يعدلون عن لبس

(١) البخاري ومسلم فِي باب الفضائل وأصحاب السنن، التاج، ج٣، ١٥٤- ١٥٥.
(٢) طبقات الشعراني، ج١، ١٩.

الصوف إِلَى غيره كالحسن البصري ومالك بن دينار، وابـن عـون، وسـفيان الثوري، وابن أدهم، والشاهد على ذَلِكَ أن أحد المدعين قدم على البصري وهو يرتدي جبة صوف وعمامة ورداء من صوف فلما جلس عنده جعل موضع بصره فِي الأرض لا يرفعه، وكأن الحسن خال فيه العجب فقال له: ها إن قومًا جعلوا كبرهم فِي صدورهم شنعوا واللـه دينهم بهذا الصوف[1]. وكانت تلك الحادثة بلا ريب مثار فكر الحسن وانتباهه إِلَى شناعة مثل هذا السلوك، وإلى مقدار مـا يلحق الطريق من إهانة بسبب هؤلاء، ولذا لَم يدخر جهدًا فِي حربهم معلنًا أنهم أكنوا الكبر فِي قلوبهم، وأظهروا التواضع فِي لباسهم، واللـه لأحـدهم أشـد عجبًا بكسائه من صاحب المطرف بمطرفه[2].

وقَالَ لفرقد السبخي مع صدق هذا الزاهد وإخلاصه: يا فريقد يـا بـن أم فريقد إن البر ليس فِي هذا الكساء، وإنّما البر ما وقر فِـي الـصدر وصـدقه العمل[3]. أي إن الهجوم تجاوز المدعين إِلَـى الـصادقين درءًا للـشبه، وقطعًـا للمفاسد، وسدًّا لأبواب الرياء.

وتوالى الهجوم الشديد بعد الحسن البصري على المظهر والرسم، واهتمـوا بالقلب مثلما جاء على لسان أبي الحسن بن يسار لأبي محمد ابن أخي معـروف الكرخي، قَالَ لـه أبو الحسن: يا أبا محمد صَوِّف قلبك، أو جـسمك والـبس القوهى على القوهى[4].

وحكم يَحْيَى بن معين الرازي(٢٥٨هـ) بأن لبسه مع بقاء النفس بشهواتها

---

(١) تلبيس إبليس، ١٩٥.
(٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج٢، ٣٧٢.
(٣) تفسير القرطبي، ٢٦٣٢.
(٤) نفس المرجع السابق.

جهالة[1]. وإذا كان ضوء الفقير في ثوبه فلا يُرجى خيره كما هو عند أبي حفص الحداد (٢٧٠هـ)، ويتحسر أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ) فيقول: كانت المرقعات غطاء على الدر فصارت جيفًا على المزابل[2]. وما زينوا الظواهر إلا بعد أن خربوا البواطن على حد تعبير محمد بن عبد الخالق من صوفية القرن الرابع الهجري.

ورأى الشبلي جماعة من أصحابه بالمسجد عليهم المرقعات والفوط فأنشأ يقول:

أما الخيام فإنها كخيامهم   وأرى نساء الحي غير نسائه[3]

والمهم عند القطب الرفاعي والقطب الدسوقي أن يسلك صاحب الصوف أو المرقعة بهذا الزي مسالك المقربين، وأن يخلص في جوانيته، وفي عمله كله ويحترم بحزم إيمانه لأن القوم إنما عملهم جواني[4]، ونستنتج بعد كل هذا أن حب الظهور برسم وسمت الصالحين مع فساد النوايا ظهر بعد مدة من الزمن مضت على انتقال رسول الله ﷺ ظل فيها المخلصون يرتدون بأكثرية ثياب الصوف وبأقلية غيره، وحالهم الزهد والتواضع والصدق والإخلاص، ثم حدث الفساد، وأعقبه الهجوم على الظاهر من الزي بغية إصلاح القلوب.

ولم يكن الهجوم على لبس الصوف في حد ذاته كزي بل على سوء استخدامه وقبح الغاية التي يلبسه من أجلها المراءون، وهذا لا يضير من لبسه بصدق وإخلاص، كما أن الحملة الشديدة والمركزة على المتنسبين والمدعين

(١) طبقات ابن الشعراني، ج١، ٧٠.
(٢) تلبيس إبليس، ١٨٦.
(٣) تفسير القرطبي ٢٦٣٢.
(٤) طبقات الشعراني، ج١، ١٢١، ١٥٢.

والمتسترين وراء الزي تدلنا على أنه اشتهر زي للنساك وإلا ما تستر بـه أهـل الرياء، ومن الجدير بالذكر هنا أن أبا الفرج الجوزي في نقده اللاذع لمرتدي الصوف كَانَ يسلك المسلك الصوفي الَّذي ينتقد المرائين لا المخلصين، ويوجه تعنيفه للمتشبهين الَّذِيْنَ لا يَخفى تصنعهم إلا على كل غبي[1].

أما المتقدمون والصادقون فقد حسنوا الصورة والمعنى عنده، ويتفق مع كل من أبي سليمان الداراني (٢١٥هـ) وأبي القاسم الجنيد (٢٩٧هـ)، ومحمد بن علي الكتاني (٣٢٢هـ) على ضرورة الموازنة والتوافق بين ما فِي داخل العبد وما يرتديه على ظاهره، فلا تغلب شهوته فِي قوتها ما على بدنه من ثوب ولا يـرق لبسه عن قلبه[2].

وإلى هذا الهجوم على أثواب الشهرة جاءت الأحاديث تؤيده فيقول الرسول ﷺ: **«من لبس ثوب شهرة ألبسه اللـه يوم القيامة ثوبًا مثلـه ثم تلهب فيه النار»**، وَفِي رواية: **«من لبس ثوب شهرة أعرض اللـه عنه حَتَّى يـضعه»**، أو **«ألبـسه اللـه ثوب المذلة يوم القيامة»**، سواء كَانَ الثوب رقيقًا أو غليظًا كما صرح بـه الرسول فِي رواية أبي هريرة وزيد بن ثابت حين نَهى عن الشهرتين قيل يا رسول اللـه وما الشهرتان؟ قَالَ: **«رقة الثياب وغلظهـا ولينـها وخـشونتها وطولهـا وقصرها، ولكن سداد بين ذَلِكَ واقتصاد»**[3].

وتطبيقًا لما قلناه من ارتداء الغالبية للصوف عند الصدق وهجومهم عليه عند الشهرة ولما سمعناه من أحاديث رسول اللـه فِي لبسه وَفِي ذمه عند الشهرة نرى

---

(١) تلبيس إبليس، ١٨٩.

(٢) ارجع إِلَى طبقات الشعراني، ج١، ٦٨، وعين العلم وزين الحلم، ٥١، وتلبيس إبليس ١٩٦- ١٩٨.

(٣) انظر: التاج، ج٣، ١٥٤، عن رواية أبي داود والنسائي، وتلبيس إبليس ١٩٢-١٩٣.

أن الصوفية تابعوا نصوص الإسلام لفظًا وروحًا وطبقوها تطبيقًا واعيًا.

(د) وبعد كل ما قيل في فضله وأنه كَانَ زي غالبية السلف، وأن الهجوم قد انصب على المرائين فليس هناك ما يمنع من أن يصبح هذا الزي متعارفًا عليه بين غالبية العباد والنساك والزهاد، ثم يصير زيًّا اصطلاحيًّا عند جَميع الصوفية وإن ارتداه معظمهم فقط، خاصة إذًا تأكدنا أنه كَانَ لكل جماعة وهيئة وقوم زي معين.

فالكاهن مثلاً لا يلبس المصبغ، والعراف لا يدع تذييل قميصه وسحب ردائه والحكم لا يفارق الوبر وللحرائر زي وللملوك زي ولذوات الرايات زي، وكَانَ فرسان العرب في المناسبات والأسواق يتقنعون كعادة لَهم، وقد يتخذ الواحد منهم علامة تميزه في حادثة بعينها كما اتخذ حمزة في بدر ريشة نعامة سوداء وتعمم الزبير بعمامة صفراء، وكَانَ مصعب يتعمم العقداء، ولكل من الخلفاء والفقهاء والبالغين والأعرابي والرومي والنصراني عمامة تَخصه وتتميز عن عمامة غيره[1].

واتخذت الدولة الأموية زي الحرير شارة لها[2]، كما اتخذت الدولة العباسية لبس السواد زيًّا خاصًّا بها[3]، إلَى أن يقول محمد بن سعد بن أبي وقاص:

فأبد سيماك يعرفون كما يبدون سيماهم فتعرف[4]

ويقول الجاحظ: لكل قوم زي فللقضاة زي، ولأصحاب القضاة زي،

---

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ج٣، ٥٥، ٥٧، ٦٤، ٦٥، ٦٧.
(٢) مروج الذهب، ج٢، ٦٠٩-٦١١.
(٣) تاريخ بغداد، ج١٠، ١٥٥.
(٤) البيان والتبيين.

وللشرطي زي، وللكتاب زي، ولكتاب الجند زي[1].

وللصوفي كذلك، فلا عجب والحالة هذه أن يتميز الزهاد ثم الصوفية بزي خاص بهم كما قَالَ ابن خلدون وهم: فِي الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مُخالفة الناس فِي لبس فاخر الثياب[2]. وقوله: (فِي الغالب) ينم عن الدقة وحسن التحري، وإطلاق ما غلب على المجموع ذائع ومعروف.

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ٣٩٨.

الفصل الثاني

الاسم والإطلاق

مناقشة وترجيح

إن ترجيح وجه على وجه في مسألة تشتمل على عدة وجوه أو تحتمل أكثر من تفسير يحتاج لأسس، تدعم الرأي الراجح وتقويه كما يرتكز على مناقشة موضوعية للآراء الأخرى يظهر من ثناياها ضعف وجهات النظر المعارضة للرأي الأقوى؛ وكذلك تفتقر عملية الترجيح إلى كثير من الحجج الناصعة التي تجعل الخصم مستريحًا لقبول الأمر الراجح ومستعدًّا للتنازل عن المرجوح، وطبقًا لهذه البديهيات العلمية فإننا نعرض لكلمة صوفي ومن أين اشتقت؟ ثم نمحص الآراء المذكورة في هذا الصدد ونبلوها؛ لنستنتج منها ما هو أقوى سندًا وأبهر حجة.

هل تصح التسمية أو لا ؟

الغالبية العظمى من الصوفية ؛ على أن رجال الطريق مازالت عليهم سمات البشرية المخلوقية وعلائق الآدمية. ومازالوا صالحين للتسمية بمعنى أنهم لم يتخلصوا من الموضوعات التي تتجانس مع غيرها فتتسمى و لم يتحللوا نهائيًا من الأمور التي يمكن إطلاق الأسماء عليها و لم تنقطع جميع الوشائج بينهم وبين المخلوقية؛ حتى تتعذر التسمية مهما وصلوا في أحوالهم إلى قمة المذاقات الفنائية أو الشهودية.

وبعض أنصار التسمية يرى أن النفس بما تتصف به من مقامات وأحوال هي موضوع التسمية لبقية بقيت عليهم من نفوسهم ولولا ذلك لما لاقت بهم الأسماء ولا تعلقت بهم[1] على حد تعبير أبي بكر الشبلي الذي يرأس هذا الفريق.

---

(١) السراج: اللمع: ٢٩٦: ٤٠-٤١.

والبعض الآخر يذهب إلى أنهم متفاوتون في معانيهم وأحوالهم وعلومهم فلا ينتسبون إلى علم دون علم؛ لنبوغهم في جميع العلوم كما لا ينتسبون إلى حال أو مقام لأنهم لم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم[1]، وهو محل جميع الأحوال السنية والأخلاق الشريفة. وفي تنقل دائم من حال إلى حال مستأهلين للزيادة فلهذا ما أضيف إليهم حال دون حال ولا أضفتهم إلى علم دون علم[2] اللهم إلا الإضافة إلى ظاهر اللبسة[3]، والتسمية باعتبارها هذا تكون لهم اسمًا مجملاً عامًا مخبرًا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة[4].

وإلى هذا الرأي يذهب أبو الحسن القناد وأبو نصر السراج. وعلى كل فالتسمية جائزة الوقوع سواء ارتبطت ببضع الصفات النفسية أو بظاهر الرسم حسب مذهب كل من الفريقين.

ويغالى بعض أرباب الطريق فيرى أن الصوفي خف وشف ؛ حتى صار أثيري المقام والحالز وأضحى كبريتًا أحمر يعز نسبته إلى شيء من الأكوان لانعدام الروابط والمجانسة بينه وبين عالم المسميات والأسماء.

وأيضا لما كانت التسمية من الرسوم وولي الله لا يسم نفسه بسيماه فلا يكون له اسم يتسمى به[5] حسبما جاء في أقوال أحمد بن الحواري (٢٣٠هـ) ويقول أبو بكر الزقاق (٣٥٩هـ): كل أحد ينتسب إلا نسب الفقراء فإنهم

---

(١) السراج: اللمع: ٢٩٦: ٤٠-٤١.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) طبقات السلمي: ٢٥

ينتسبون إلى اللــه تعالى. وكل حسب أو نسب ينقطع إلى حسبهم ونــسبهم[1] وما دام الأمر كذلك وأنهم تعروا عن الرسوم المكانية والزمانية والمادية. وانفصل نسبهم عن عالم الشهادة الذي يصحح التسمية ويحتشد بالأسماء على اخـتلاف اطلاقاتها من جامدة ومشتقة واتصل بعالم الغيب ومُنح الربوبية فإنهم بذلك أشهر من أن يحتاج في تمييزهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق[2]، وبهــذه الــشفافية والعروج الدائب إلى اللــه والتنقل المستمر في جنبات فضله؛ تصبح الإشــارة والعبارة ممنوعتين على الصوفي[3]، كما هو عند القشيري والهجويري.

والشيء الذي لا يقبل الجدل هو اليقين بأن التسمية جائزة وليس هناك مــن الموجودات سواء من كان أزليًا كالحق جل جلالــه أو ينتابه الفــساد كبقيــة المخلوقات دونه ما لا يقبل التسمية. فاللــه سبحانه لــه أسمــاؤه المــشهورة وللملائكة أسماء وأعلام صفاتية، ولعالم الملكوت أسماؤه، وللأنبياء أسماؤهم الذاتية والصفاتية.

وأطلق القرآن أسماء مشتقة لاعتبارات متعددة كالمهاجرين الذين هاجروا من مكة إلى المدينة وكالأنصار الذين آووا من هاجر إليهم. وكالربــانيين والــرِّبِّيِّين والأحبار.

وأسماء الصفات كالتائبين والعابدين والصابرين والشاكرين وغيرهــا وهــي أكثر من الحصر هنا، ولقد سُمي من حضر بدرًا بالبدريين وأهل بدر.

وسمي جماعة بالخشوعيين؛ لأن جدهم الأعلى كان يــؤم النــاس فمــات

---

(١) تاريخ بغداد: ج٥ : ٢٦٧.

(٢) الرسالة القشيرية: ١٣٧

(٣) كشف المحجوب ج١: ٢٣٠

بالخراب[1]. كما تسمى بعض الأفراد لمناسبات مختلفة بأسماء مشتقة من نفس المناسبة. فسميت أسماء بنت أبي بكر بذات النطاقين لخبر الهجرة المعروف وتسمى أبوها بالصديق وتسمى الزبير بالحواري، وأسامة بالحب، وأبي عبيدة بأمين الأمة[2]، وسمي محمد بن صالحة بالسجاد[3].

وفي هذا كله ما يكفي للرد على من سما بالصوفية فوق الرسم والتسمية وبالغ في نسبتهم؛ لأن رتبة النبوة فوق الصحبة والصحبة فوق التابعين والتابعين فوق تابعيهم.

وهذه الرتب باعتراف جميع الصوفية فوق رتبة الصوفي، ومع هذا فقد أطلقت بعض الأسماء الجماعية والفردية لمناسباتها ورسومها على رتب الأنبياء ومن الأهم ومما يدحض زعم من منع التسمية أنهم اتفقوا فيما بينهم كذلك على تسمية أكابر الأولياء بالأخيار والأبدال والأوتاد والأقطاب والغوث فمن أين صحت التسمية والحال أن هؤلاء هم أرق سالكيهم وأقرب واصليهم؛ وعلاوة على هذا كله فإن الله اعتبر المعرفة بالسيما والعلامة في قوله ﴿ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٧٣].

مشكلة الاشتقاق

ومع أن الغالبية يرون جواز التسمية -والحق معهم- ويطلقون لفظة الصوفي على من سلك طريق القوم فإنهم مع هذا يختلفون حول أصل الاشتقاق فيرده

(١) وفيات الأعيان ج١: ٢٤٣

(٢) البخاري ج٥: ٢٧: ٣٢

(٣) طبقات ابن سعد ج٥: ٤٩

الكلاباذي إلى أمور وصفات باطنية وإلى رسم ومناسبات ظاهرية.

أما الأصول الباطنة: فترجع إما إلى الصفة الحسنة، وإما إلى الصف الأول. كأهم بارتفاع هممهم وإقبالهم على اللـه بقلوبهم ووقوفهم بين يديه بسرائرهم في مترلة الصف الأول، وإما إلى الصفاء وهو الأصل الذي تحزب لـه عدد غير قليل من أبناء الطريق ؛ نظرا لمناسبته في المعنى مع غاية التصفية والتحلية التي ينشدها السالكون عموما؛ ولذا يصرح إبراهيم الخواص (٢٩١ هـ) بأن الصوفي اشتق اسمه من الصفا فصفا ونأى[١] وينشد الفتح البستي:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مشتقًا من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفي حتى لقب

وهم في هذا الصدد يحللون تلك النسبة ويشيرون إلى طريق الصفا للقيام للـه عز وجل في كل يوم ووقت بشرط الوفاء[٣] مثلما حدثنا أبو الحسين القناد وهو طريق الكسب على نهج الشرع الذي ابتدأ العبد منه وتحقق بالعبودية وصفا من كدر البشرية وعن ممازجة الأكوان والنعوت والرسوم، ووصل إلى حال الفناء والمكاشفة (صوفي لأنه صوفي) كما هو عند طاهر المقدسي وأحمد بن عطاء الأدمي (٣٠٩هـ) والهجويري ويشاركون في هذا الرأي الجيلاني[٤].

وأحيانا يذهب أنصار هذا الاشتقاق إلى أن الصفاء الذي هو أصل لكلمة صوفي مقصور على من وصل إليه بطريق الجذب لا بطريق الكسب وكل صفاء

---

(١) تاريخ بغداد ج٦: ٨

(٢) طبقات السلمي: ١٠٣

(٣) اللمع: ٤٦: ٤٧

(٤) طبقات السلمي: ٦٥ واللمع: ٢٩٦ وكشف المحجوب ج١: ٢٢٨ - ٢٣٠

بغير الوهب لا يصلح مصدرًا ومنبعًا لكلمة صوفي بل يقال لمن صافاه الكسب أو الحب : صاف أما من صافاه الحبيب فهو صوفي[١].

وبناء عليه فالصوفي اسم يطلقونه على كامل الولاية والتصفية، ومن دون ذلك لا يصح في نظر هؤلاء إطلاق اسم الصوفي عليه وإنما يسمى متصوف أو مستصوف أو زاهد أو فقير أو مريد أو سالك أو غيرها ؛ لأن هذه الأسماء ينتحلها السالك وهو في بدايات ومتوسطات الطريق، فإذا جذب أو وصل إلى النهايات مع التحقق بالتصفية والمذاقات سمي صوفيًا.

وإذا انتقلنا إلى المصادر الظاهرة للفظة صوفي نجد أن البعض يرجعها إلى الصُّفَّة نسبة إلى رجال كانوا يسكنون صفة في مسجد رسول الله ﷺ. ولا يرجعون إلى زرع ولا إلى ضرع ولا إلى تجارة. ويعملون نهارًا في رضخ النوى، ويشتغلون ليلاً بالعبادة وتعَلُّم القرآن وتلاوته. فلما تشابه رسمهم في الاجتماع والتآلف والصحبة وتشابهت أحوالهم في الغربة والهجرة والفقر والجوع ودنوا من صفات أهل الصُّفَّة نسبوا إليهم حسبما ساق ذلك السراج والكلاباذي وابن الجوزي[٢].

وتحمس أبو الفرج عبد الرحمن إلى جعل اللفظة مأخوذة من العلامة صوفة التي علقتها والدة الغوث بن مر بن إد بن طابخة على رأسه حينما أنجبته وكبر ونذرته للكعبة خادمًا لها وفاء بوعدها إن ولد لها ذكر، أو أن الغوث أصابه الحرب أثناء الخدمة فوقع فقالت أمه: لقد صار ابني صوفة وسواء قالت هذا أم علقت بالفعل خرقة صوف: فإن البعض ذهب إلى نسبة الصوفية إلى هذا الجاهلي

---

(١) نفسه.
(٢) اللمع ٤٧ والتعرف ٢١ – ٢٥ وبلبيس إبليس: ١٦٢

وأولاده من بعده لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى اللــه سبحانه[1] على حد قول ابن الجوزي الذي استند في تصحيحه لهذا الرأي إلى رأي الوليــد بــن القاسـم وإشارات الزمخشري والفيروز أبادي في كتابيهما أسـاس البلاغـة والقـاموس المحيط.؛ على أنه من المعلوم أن سر تحمس ابن الجوزي لهذا الرأي هــو حبــه في إرجاع التصوف إلى الجاهلية بدلاً من الإسلام ؛ لموافقة ذلك لهواه المعادي لكثير من آراء القوم.

وعد السهروردي من بين الآراء في أصل الكلمة قول القائل: إنها من الصوفة الملقاه والخرقة التي لا يرغب فيها أحد لاختيارهم طريق الــذبول والانكـسار والتواضع. فيقال: صوفي إلى الصوفة كما يقال: كوفي نسبة إلى الكوفة والمعـنى المقصود به قريب ويلائم الاشتقاق[2]، وقريب منه أيضًا ما قيل من أنها ترجع إلى صوفانة وهي البقلة الوعثاء والقصيرة وإنما نـسبوا إليهـا؛ لاكتفـائهم بُيَنَّـات الصحراء، أو أن الصوفي لما عطف به إلى الحق وصرف عن الخلق كان كـصوفة القفا فإليها انتسب[3].

وبالغ البيروني حين أرجع الاسم إلى كلمة سوف اليونانية؛ للتشابه بين أفكار بعض الصوفية وبين النظريات الفلسفية كالقول بوحدة الوجود والاتحاد. فلمـا ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم[4].

ويؤيد هذا الرأي من المستشرقين فون هامر وسكاليجر، ومحمد لطفي جمعة

(١) تلبيس إبليس ١٦١ - ١٦٣

(٢) عوارف المعارف: ٦٥

(٣) تلبيس إبليس: ١٦٣

(٤) تاريخ التصوف في الإسلام: غنى ٦٧، ٦٨ نقلا عن كتاب البيروني ذكر ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرزولة.

من المصريين، ويبقى بعد هذا من الأصول الظاهرة إرجاع كلمة تصوف إلى الصوف كما هو رأي الجمهور.

المناقشة

لكي تدور المناقشة على وجه صحيح لابد أن تعتمد على ركائز قوية تسند ما يوافقها وتدحض ما يخالفها، وأرى أن تلك الركائز التي يجب التعويل عليها تقوم على أساس من اللغة التي استمد منها الصوفية مصطلحاتهم -كما سنرى قريبًا- ولا شك أن الاسم أهم تلك المصطلحات وأبرزها شيوعا.

كما تقوم تلك الأسس على الحوادث التاريخية وسيرها وحقائقها أما ركيزة اللغة فإنها لا توافق الرأي القائل بأن لفظة الصوفي من الصفة أو القائل بأنه من الصفاء أو من الصف الأول أو من الصفة أو من صوفانة أو من سوف اليونانية؛ حيث لم يرد اشتقاق الكلمة من هذه الأصول لا عن طريق السماع ولا القياس ولا عند الشواذ.

ولكن يقال في النسبة إلى هذه المصادر: صفوي وصَفَيّ وصُفْيّ وصوفاني وسُوْفِ بالسين لا بالصاد ؛ لأن العرب يترجمون الحرف S بالسين لا بالصاد.

وأيضًا فإن كلمة سوفوس وسافيس غير معروفتين في اللغة الآرامية وبالتالي فلا تكونان معروفتين في العربية والذي نقل إلى العرب هو العلم بمدلول الكلمات سوفسطيس وفيلوسوفوس والمقطوع به أن النقل كان بعد ظهور كلمة صوفي حسبما نبين، وأن كلمة سوفيا عند أربابها ويوم أن نقلت إلى العرب كانت تعني العلوم الطبيعية والطب وجميع فروع العلم بما في ذلك الحكمة الفلسفية لا الروحانية.

والأفكار التي اعتمد عليها البيروني في إرجاع التصوف إلى سُوف لم تظهر

بين الصوفية بصورة فلسفية إلا بعد ظهور كلمة صوفي بما يزيد عن خمسة قرون، ولو كان من أصل يوناني؛ لنبه عليه الصوفية ولنص المؤلفون من العرب على هذا الاشتقاق وذكروه ضمن ما ذكروا مما دخل اللغة العربية من ألفاظ أعجمية خاصة وأهم ما كانوا يأنفون من ذكر الألفاظ المتعربة والتي نراها أحيانًا في القرآن ذاته مثل قوارير وغيرها.

وعلاوة على شواهد اللغة والتاريخ فإن اشتقاق اللفظة من غير الصوف يرجع إلى معان خاصة أو لاعتبارات معينة ككونها مأخوذة من الصفاء المرادف للفناء أو الوارد من طريق الجذب.

وإذا ركنا إلى من يقول: إن السالك صفا فصُفِيَ فهو صوفي لاصطدمنا مع من يقول: إن من وصل إلى حال الصفاء لا تناله العبارة والتسمية ومن لا يناله أي منهما كيف نسميه؟ والاعتبارات أو المعاني الخاصة تتنافى مع ما تجب أن تكون عليه التسمية من عموم وتعميم.

الترجيح

الاسم في اللغة: إما جامد وإما مشتق والجامد ما لم يؤخذ من غيره والمشتق ما أخذ من غيره بصورة تجيزها اللغة، ولا نعدل من وصفنا بالاشتقاق إلى وصفنا له بالجمود إلا عند تعذر إرجاعه لأصل من الأصول، وإذا أمكن إرجاعه أرجعناه بشرط خضوع الرجوع إلى قواعد الاشتقاق المقررة لغة وإلى السلم الذي نتبعه عائدين إلى الأصل أو منبثقين منه، وعندما نعثر على أصل لا يحتاج إلى إبدال أو تغيير أو دعوى وتعليل لا ينبغي التفريط فيه أو الانصراف عنه.

وطبقا لهذا فإن كلمة صوفي من المشتقات التي ترجع إلى كلمة صوف يقال: تصوف إذا لبس الصوف فهو صوفي أي منسوب إلى ملبسه كما نُسِب الحواريون

إلى ظواهر اللبسة (الآية ١١٢ المائدة).

ونظيره في اللغة تقمص إذا لبس القميص وحقيقة اشتقاق الكلمة من الصوف أو نسبتها إليه لم يستطع إنكارها أحد أو لم يقدر على إبطالها حتى أولئك الذين يرون أن كلمة صوفي منسوبة إلى الصفاء أو غيره.

وما دام الوضع كذلك؛ فلا غرو أن يتفق جمهور الصوفية على أنها منسوبة إلى الصوف الذي هو ظاهر اللبسة[١] حسبما قرر أبو نصر السراج، وإذا نسبناها إليه استقام اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة[٢] حسب رأي الكلاباذي والغزالي ويعلل السهروردي اختياره لهذا الرأي بأنهم لما كانوا متنقلين في الأحوال لا يقيدهم وصف ولا يحبسهم نعت تعذر تقيدهم بحال وجدانهم فنسبوا لظاهر ما يلبسون، وهو أبين في الإشارة إليهم وأدعى إلى حصر وصفهم، والإشارة إلى زيهم ستر لحالهم وغيرة على عزيز مقامهم وأقرب إلى الأدب معهم؛ كي لا تتداول الألسنة رقيق أحوالهم.

وكذلك فإن النسبة إلى الصوف تدفع المريد إلى الاقتداء بهم ابتداء وتجعله يعلم أن المأكول في التقشف والتقلل كالملبوس سواء بسواء.

والنسبة إلى غير الصوف تحتاج إلى تعليل وإليه لا تحتاج، وما لا يحتاج أولى مما يحتاج، والنسبة إليه حكم على الظاهر وإلى غيره كالصفاء حكم على الباطن والحكم على الظاهر أولى من الحكم على الباطن[٣].

---

(١) اللمع: ٤١.

(٢) التعرف: ٢٥ ومنهاج العابدين للغزالي: ٩٥: ٩٦.

(٣) عوارف المعارف: ٦٥.

ولتصحيح اللغة لتلك النسبة ولهذه العلل الخاصة بها جعلها ابن تيمية معروفة[1] وحكم ابن الجوزي بأنها الأمر المحتمل[2] وهي الأظهر عند ابن خلدون[3] وإليه ذهب الشيخ حسن رضوان وزكي مبارك واتفقت كلمة ماسنيون ونيكلسون ونولدكه ؛ على أن الكلمة مأخوذة من المصدر الخماسي المصوغ من صوف للدلالة على لبس الصوف[4].

وهذا هو أقرب الأقوال إلى العقل والمنطق والموازين اللغوية[5] كما شهد بذلك قاسم غني. وبالتالي فينبغي دحض ما عداه من الفروض؛ لعدم استنادها على اللغة أو حوادث تاريخية، والأولى قفل باب المناقشة في هذه المسألة؛ طالما أنه وجدت الحجج الصحيحة على صدق فرض ما.

وطالما أنه لا يترتب على صحة الرأي بطلان أو تناقض، وهو يخرج من الخلاف ويحسم النزاع في مسألة تعتبر شكلية إذا قيست بالحقائق الجوهرية في هذا الموضوع؛ ولأن الكلمة صارت اصطلاحية فلا مشاحة فيها، وأود أن أنبه على أمرين:

أحدهما: أنه لما ثبت صحة اشتقاق اللفظة من الجذر صوف بطل ادعاء القشيري الذي ذهب فيه أنه لا يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا

---

(١) رسالة الصوفية والفقراء.

(٢) تلبيس إبليس: ١٦٣.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ٣٥٨

(٤) دائرة المعارف الإسلامية المجلد التاسع: ٣٢٨ والصوفية في الإسلام نيكلسون ٣، ٤ والإسلام نهج حياة: ١٢٣.

(٥) تاريخ التصوف في الإسلام: ٦٨، ٦٩.

اشتقاق والأظهر فيه كاللقب[1] كيف لا وهو الذي صَرَّف الكلمة واستخرجها وقاسها على تَقَمَّص كما بطل زعم الهجويري في قوله: واشتقاق هذا الاسم لا يصح على مقتضى اللغة من أي معنى من المعاني[2].

ويذهب إلى أنه اسم من أسماء الأعلام مع أننا رأيناه من الأعلام المشتقة، ولابد وأن يكون القشيري والهجويري قد جانبهما الصواب سواء قصدا إنكار الاشتقاق ظاهرًا أم قصدا إنكاره بحسب الباطن والمعنى والمقام والحال وتعذر المجانسة بينه وبين الأشياء؛ ولأننا وقفنا على صحة اشتقاقه من الأصل صوف ومن مصدره الخماسي ولا يُعدل عن الاشتقاق إلى الجمود ما وجدنا إلى الأول سبيلاً. كما أثبتنا أن الحال مهما رق وشف يمكن أن ننسب إليه ولا يوجد ذوق تتعذر النسبة إلى ثمار ذوقه.

والثاني: لسائل أن يقول: كيف نشتق اسما من الصوف؛ لنجعله مصطلحا على القوم مع أن جميع أفرادهم لم يتفقوا على لبسه كما سبق؟

وللإجابة على هذا نقول : إنه اشتقاق من الزي الغالب وإطلاق باعتبار الغالبية، ومن المعلوم أن إطلاق التسمية لا يشترط فيه مشاركة كل فرد فرد في أصل النسبة بل ربما نطلق اسمًا على جماعة ننتزعه من نسبة لبعض أفرادها فقط ثم نُعَممْه على الجميع؛ ولذا جوز الهجويري : أن يكون في الجيش مبارزًا واحد؛ ولكن الجميع ينسبون إليه[3]

(١) الرسالة: ١٣٧.

(٢) كشف المحجوب: ٢٣٠.

(٣) نفسه: ٢٤٣: ٢٤٤.

التوفيق

ولما ظهر بوضوح صحة النسبة لغة إلى الصوف وبها استمسك الكثيرون، وتردد البعض بين الفروض الأخرى ولا يمكن أن تخفى عليهم صحة الاشتقاق الراجح كان لابد من وقفة نعيد فيها تقييم هذا الاختلاف؛ لنرى هل هو من النوع الذي لا تلتقي أطرافه لاستحكام التضاد أم أنه اختلاف بسحب النظريات الخاصة التي يمكن ضمها معًا وإرجاعها إلى أصل واحد تلتقي عنده؟ فيكون بينها علاقة العموم والخصوص من وجه.

والحق أنه بأدنى تأمل يمكن أن يذوب الخلاف وأن تتجمع الفروض المتناثرة عند نظرة أساسها أن التسمية حُددت أولاً بظاهر اللبسة ثم توسع في معناها لتشمل الجوانب الباطنية، وكأن التسمية في بداية إطلاقها بالرسم لاعتبار الزي ثم نظر الصوفية فيما بعد إلى سرهم وصفاء باطنهم وأرادوا أن يكون اسمهم شاملاً لظاهرهم وباطنهم فأبرز كل صوفي صفة خاصة من الصفات الباطنية وأولاها اهتمامًا كبيرًا.

ولفت كل صاحب ذوق أو حال أو مقال نظر الآخرين لما يراه مُهمًّا في نظره فتعددت النظرات الخاصة والفروض الهامة مع عدم إنكار الأصل الأول الذي نُسبت إليه الكلمة ابتداء، وبهذا الفهم تصبح كلمة صوفي شاملة معاني الظاهر ولمعاني الباطن من الصفاء والصف الأول والصفة والصُفَّة وغيرها من الفروض الخاصة التي تطرقت بالكلمة من السمت والهيئة إلى الصفة والسر. وبهذا استقام أصل الاشتقاق الموافق للغُة وتمشت معه الفروض وقربت المآخذ.

ولنستمع إلى أبي الحسين النوري وهو يضع أيدينا على مفتاح التوفيق إذ يقول: سميت الصوفية بهذا الاسم لاشتمالها عند الخلق بظاهر العابدين وانقطاعها

إلى الحق بمراتب الواجدين[١] ويجمع أبو علي الروزباري في الاسم بين الظـاهر والباطن فيصرح بأن الصوفي من لبس الصوف على الصفا[٢] ولبس الصوف إشارة إلى النسبة الظاهرة، وقوله على الصفا تنبيه منه على الاهتمام بالباطن وتوسع في معنى اللفظة لتشمل ما ظهر وما استتر.

ومهما بدت الفروض السابقة في أصل الاشتقاق متغيرة في الظاهر فإن المعاني متفقة[٣] واسم الصوفي صادق عليها وعلى كل معنى من معاني القرب وهو مشتمل على جميع المتفرق في هذه الأسماء[٤] على حد تعبير الكلاباذي والسهروردي.

ومن هنا فلا يوجد تضاد أو تناقض بين الفروض المذكورة يمنع من اجتماعها إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية الشاملة، والتي غابت على كثير من الباحثين فظنوا أن الصوفية اختلفوا في نسبة الكلمة اختلافًا بينًا فراح كل باحث يتعصب لفرض أو تستهويه نظرة معينة فيكرس لها جهده ويُسخِّر لها قلمه ويجمع لها شتات العلل والأسانيد ظنًّا منه أن هذا الفرض منفصل تمام الانفصال عن الفروض الأخرى مع أن الحقيقة ليست كذلك بل هي على النحو الجامع الذي ألمحنا إليه.

وللتسمية بهذا المفهوم أصل في الشرع ونظائر في بعض العبادات؛ حيث نراها تطلق على الرسم ويطلب من العابد القيام بمقتضى تلك التسمية في الظاهر؛ ولكنه لا يجمع حقيقة الشعيرة ولا ينال ثوابها عند الله إلا بالتوسع في هذا الأصل؛ ليشمل الصفات الجوانية والنفسية هي الأخرى.

---

(١) اللمع: ٢٩٦.

(٢) نفسه.

(٣) التعرف: ٢٤.

(٤) عوارف المعارف: ٦٥: ٦٦.

وذلك كالصوم فإنه في اللغة الإمساك ثم انتقل من هذا المعنى إلى المعنى الشرعي ليصبح الإمساك عن شهوتي البطن والفرج وهو أمور ظاهرة ثم انتقلت؛ لتشمل جميع الجوانب النفسية الظاهرة والباطنة والتي بها يتحقق العبد بقوله سبحانه «**الصوم لي وأنا أجزي به**» وبدونها لا يكون للصائم من صيامه إلا الجوع والعطش كما قال رسول الله.

والصلاة كذلك هي: الدعاء لغة وهي عبادة ذات أقوال وأفعال مخصوصة شرعًا، وإن أديت بشروطها الشرعية الظاهرة بدون خشية ومذلة وتواضع لا يستفيد منها المصلي ولا تقوم بدور الواعظ النفسي تنهاه عن الفحشاء والمنكر من داخله.

ولفظة المهاجر تطلق أصلاً على من هاجر من مكة إلى المدينة وفي الباطن «**لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه**».

وهكذا كل عبادة من العبادات أو شعيرة من الشعائر لها معنى لغوي ولها معنى شرعي ظاهر ولها جوانب باطنية هي: جوهر حقيقتها وأساس التكليف فيها وبها تقع الفائدة.

ويكفينا أن نعلم أن كلمة النسك في قوله تعالى ﴿ **قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي** ﴾[الأنعام:١٦٢] كانت في اللغة بمعنى الفضة الخالصة المصفاة من كل خلط ثم استعملت لما يتقرب به إلى الله تعالى[1] كما قال النووي: لوجه شبه بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه اللفظ نلمسه في ضرورة التصفية والإخلاص والنقاء

(١) مسلم بشرح النووي ج٢: ٤٢٧.

من الكدر.؛ وهكذا احتوى القرآن واشتملت السنة على أمور لها معان لغوية وشرعية وحقائق باطنية، واللفظية جامعة لها، كجماع كلمة التصوف وشمولها.

متى ظهرت التسمية؟

التسمية لأي علم من العلوم لا تولد فجأة ولا توجد إلا بعد أن يتخلق الهيكل العام لموضوع العلم والذي يتدرج في التكوين شيئًا فشيئًا، وقد يحدث له في أثناء تدرجه أن يتسمى بعديد من الأسماء، كل اسم يتناسب مع حلقة معينة من حلقات موضوع العلم؛ وأحيانا لا تمحى بالكلية بعض الأسماء المرحلية عند استعمال التسمية الاصطلاحية.

وبالرجوع إلى سجل الأسماء في تاريخ الحركة الروحية نجد أن اسم الصحبة كان أجل وأعظم لمن صحب رسول الله ﷺ إذ هم كما يقول السراج: أئمة الزهاد والعباد والمتوكلين والفقراء والراضين والصابرين والمخبتين وغير ذلك[1] ولكون الصحبة أجل الأحوال استحال أن يفضلوا بفضيلة[2] غيرها.

والطوسي هنا مؤلف عبقري يجمع كثرة المرادات في عبارة واحدة ؛ حيث يبين فيها أن مقامات الزهاد والصوفية وأحوالهم ترجع إلى حياة الصحابة وسلوكهم وتجاربهم النفسية ومع وجود كثرة من الأسماء إلا أن اسم الصحبة يفوقها جميعها؛ لبركة اللقاء برسول الله ويتفق معه في هذا الرأي جميع الصوفية كما ذكر القشيري والسهروردي[3] مصرحين بعلو رتبة الصحبة.

و لم تفتقر أفضليتها على ذوات الذين التقوا بالرسول فحسب إنما كانت من

(١) اللمع: ٤٢.

(٢) اللمع: ٤٢.

(٣) الرسالة: ٨ وعوارف المعارف: ٦٦.

السعة في الفضل والعلو إلى درجة أن فاضت بالشرف والسمو على رتبتين بعدها هما التابعون وتابعوهم.

وقد ظلت تلك الرتب الثلاث تربو على كل ما عداها إلى يومنا هذا مع تحقق التفاوت بينها الأولى ثم الثانية ثم الثالثة، وكل درجة في الطاعة أو في العلم إنما تقتبس من شعاعات هذه الرتب ؛ ولكننا لا نستطيع نسبة الدرجات التالية لها إلى ما لا نهاية أو إضافتها إليها ؛ لأن التسلسل يُخرج التسمية عن الاختصار الذي هو شرط جوهري في أي عنوان؛ علاوة على أن الحصر للتابعين ومن تبعهم وتبع من تبعهم إلى آخره أمر يبدو صعبًا ومستحيلاً أحيانًا ولذا اقتصر في التسمية على تابعي التابعين.

ومع اعترافنا ويقيننا بأفضلية هذه الرتب وبمدى الاهتمام البالغ الذي كان يبذل لإبراز صفة الصحبة والتابعية وما بعدها خصوصًا في إسناد الروايات وربط العلماء بمن رووا عنهم من تابعي التابعين أو التابعين أو الصحابة؛ لإضفاء القوة العلمية المستمدة من حسن الصلة بأرباب المنازل والأحوال السنية من ناحية ولبيان الفضل للمتحدث عنه من ناحية أخرى.

فإننا نقرأ عن ألفاظ أخرى زاحمت لفظة التابعين وتابعيهم كالزهاد والنساك والعباد، ونسمع عن كثير من التابعين ومن والاهم ألفاظًا تحمل دلالات روحية خاصة كالقول: بأنه كان يتزهد أو كان يجتهد في العبادة أو كان ينسك أو كان يتقلل أو كان يعزل[1] وَوُصِف بعضهم بالعبارات التي تنم عن التذوق العاطفي كالخوف والحب أو عن التوحيد واليقين كالثقة والرضى، ولم تضف هذه الزيادات السلوكية أو العاطفية أو اليقينية إلا لمن لهم شدة عناية بأمر الدين من

---

(١) انظر طبقات ابن سعد خاصة وكتب الطبقات عامة.

أصحاب الرتبتين ممن كانوا بحق مؤسسي الحركة الروحية وباكورتها أما من عداهم فاكتفى معه بذكر التابعي أو تابع التابعي.

ولما تقادم زمان الرسالة وبعد عهد النبوة، وتوارى النور المصطفوي واختلت الآراء وتنوعت الأنحاء وتفرد كل ذي رأي برأيه، وكدر شرب العلوم شوب الأهوية. وتزعزعت أبنية المتقين، واضطربت عزائم الزاهدين وغلبت الجهالات وكثف حجابها وكثرت العادات وتملكت أسبابها وتزخرفت الدنيا وكثر خطابها تفردت طائفة بأعمال صالحة وأحوال سنية وصدق في العزيمة وقوة في الدين وزهدوا في الدنيا ومحبتها واغتنموا العزلة والوحدة واتخذوا لنفوسهم زوايا يجتمعون فيها تارة وينفردون أخرى أسوة بأهل الصُفة... وأثمر لهم صالح الأعمال سني الأحوال... فظهر هذا الاسم بينهم وتسموا به فالاسم سمتهم[1].

وهذا النص يوضح لنا حال هذا الجو الذي نشأ فيه التصوف وبرزت على ساحاته جماعاته وطرقه كرد فعل لما عليه المجتمع كما يبين ظهور الاسم كسمة مميزة لهذه الطائفة عن غيرهم والذي سبق أن دللنا شرعًا على جواز التسمية لأي مناسبة من المناسبات، وكونهم تسموا بهذا الاسم لا مراء فيه ولا شك؛ ولكن الذي يحتاج إلى إيضاح هو متى ظهر هذا الاسم؟ أو متى أطلق؟ ومتى شاع؟

ولكي نجيب على هذا السؤال نضع أيدي الباحثين على اتجاهات ثلاثة:

الأول: ما يرويه محمد بن إسحاق وهو أنه قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات؛ حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف[2] ويعلق السراج على هذه الرواية

(١) عوارف المعارف: ٦٦.

(٢) اللمع: ٤٣.

بأسلوب الشك قائلا: فإن صح ذلك؛ فإنه يدل على أنه قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم، وكان ينسب إليه أهل الفضل[1].

والاتجاه الثاني: يبرز ظهور الكلمة في النصف الأول من القرن الثاني الهجري ويبدو من قول الحسن البصري (١١٠هـ) رأيت صوفيا في الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه وقال: معي أربعة دوانق فيكفيني ما معي[2].

وكان عاصم بن سليمان الأحول المتوفى (١٤٢هـ) قد انضم إلى القوم فترة وأُعجب بهم ثم هجرهم وقاطعهم قائلا: مازلنا نعرف الصوفية بالحمق إلا أنهم يستترون بالحديث[3]، وندع الخوض في أسباب حملته على الطائفة والتي لابد أن ترجع إلى مزاجه الشخصي وإلى نظراته هو ولنمسك بما يهمنا وهو استخدامه للفظة الصوفية قبل انتهاء النصف الأول بكثير.

ويحدد سفيان الثوري شخصية صوفية إذ يقول: لولا أبو هاشم الصوفي (١٥٠هـ) ما عرفت دقائق الرياء[4] وكذلك أطلق على جابر بن حيان لفظة الصوفي.

وأما الاتجاه الثالث: فتدل أقوال رجاله ؛ على أن الكلمة ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ونسوق في هذا الصدد إجابة عبد الواحد بن زيد (١٧٧هـ) حين سئل من الصوفية عندك؟ فقال: القائمون بعقولهم على همومهم والعاكفون عليها بقلوبهم المعتصمون بسيدهم من شر نفوسهم هم

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه:

(٣) تلبيس إبليس: ٣٧١-٣٧٢

(٤) اللمع: ٤٢.

الصوفية[١].

وعندما خرج عبد اللـــه بن المبارك (١٨١هـــ) من بغداد يريد المصيـــصة صحبه الصوفية[٢]، ويقول الإمام الشافعي (٢٠٤هـــ): صحبت الصوفية عـــشر سنين فما استفدت منهم إلا هذين الحرفين، الوقت سيف وأفضل ألا تجد[٣]، وإذا كان من المعلوم أنه ولد سنة (١٥٠هـــ) في غزة ثم رحل إلى مكة ومكث بها من (١٥٤هـــ) إلى (١٧٠هت) ثم انتقل إلى المدينة وبقي بها حتى توفي الإمام مالك (١٧٦هـــ) ثم رحل إلى العراق ومكث بها حتى عام (١٩٨هـــ) ثم جاء إلى مصر وبها توفي.

فإن المرجح أن تكون الفترة التي التقى بها بالصوفية في مكة؛ لأنها هي الزمن الذي كان فيه الشافعي تلميذاً وطالبًا للحقيقة في مظانها أما فترة المدينة فهي أقل من عشر. وفترات العراق ومصر كان الشافعي فيهما أستاذًا يعلم.

ومن هنا فإن الكلمة في عبارة الشافعي كانت مستعملة ما بين عام (١٥٤-١٧٠) أي في النصف الثاني وقبل المائتين كما هو رأي القشيري وابن الجـــوزي والسهروردي[٤] على حين خلا كتاب الطبقات لابن سعد الذي ترجم لكثير من الزهاد والنساك إلى منتصف القرن الثالث الهجري من ذكر اللفظة.

وبعد أن وقفنا على هذه الاتجاهات بنصوصها يهمنا الآن أن نعطي لها قدرًا صحيحًا من المناقشة؛ لكي نتبين الحقيقة العلمية من خلالها، فنرى أن خلو كتاب

---

(١) اللمع: ٤٥.

(٢) تاريخ بغداد ج١٠: ١٥٧.

(٣) طبقات الشعراني ج١: ٤٣.

(٤) الرسالة وتلبيس إبليس: ١٦٣ وعوارف المعارف: ٦٦.

ابن سعد من استعمال اللفظة لا يرجع إلى عدم إطلاقها وإنما يعود إلى أن اهتمام ابن سعد الواسع كان منصبًّا على الصحابة ثم التابعين وتابعيهم برتبهم المشهورة وأنه شغل بحركة السياحة والتنقل والاستيطان لرجال الرتب الثلاثة، والذين ذكرهم ممن لا يدخلون تحت هذه الرتب فهم قلة و لم يعطهم ترجمة وافية، وفوق هذا فإن البحوث النظرية والدراسات التحليلية لم تنل منه كبير عناية ولا عظيم اهتمام، بقدر ما نالت منه سلاسل الرواة.

وأما الاتجاه الأول: فليس فيه ما يقطع بأن اللفظة كانت مستعملة قبل الإسلام بل الراجح أن ابن إسحاق أطلق لفظة صوفي التي هي عَلَم على الزهاد والعباد والعارفين في عصره على رجل نَسَكَ نُسُكَ الجاهلية للتشابه في النزعة، وهذا يحدث مع كثير من العلوم التي استحدثت لها مصطلحات خاصة فإن موضوعاتها تساق وتدرس تحت الأسماء المستحدثة، وكم من النظائر القيمة تذكر بمفاهيم جديدة وبلغة غير التي استعملت في عصرها!

ويؤيدنا في عدم استعمال الكلمة أنه لم يصل إلى علمنا ذكر للفظة صوفي على لسان الشعراء أو الخطباء الجاهليين، و لم يشيروا إليها من قريب أو بعيد، مع العلم بأن ألفاظ النسك والتعبد والتحنث كانت ذائعة ومشهورة.

وإذا كان الأمر كذلك وأنه من المعروف أن ابن إسحاق ولد (٨٥هـ) بالمدينة ورحل إلى الإسكندرية (١١٥هـ) ثم رحل إلى الري والكوفة والجزيرة والحيرة ثم العراق وأخيرًا توفي (١٥١هـ) فإنه يصبح من المؤكد أن اللفظة سمعت في هذا التاريخ وتلقاها ابن إسحاق أينما حل وهذا يعين كذلك أن الصواب مع أصحاب الاتجاه الثاني الذين يرون أن استعمال الكلمة بدأ مع مطلع القرن الثاني بدليل أنها تنقلت بين استعمالاتها كالاستعمال المفرد وغير المحدد عند الحسن البصري، وكالاستخدام الشخصي مثل إطلاقها على أبي هاشم، وكاستعمالها

بصيغة الجمع حسبما ورد في عبارة عاصم وتم كل ذلك قبل أن ينتصف القـــرن الثاني.

وفيه رد قوي على ماسنيون حين زعم أن كلمة صوفية بصيغة الجمع ظهرت عام (١٩٩هـــ) في خبر فتنة قامة بالإسكندرية[١] مستندًا إلى ما قالـــه الكندي في الولاة والقضاة قال: وظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون بالـــصوفية يـــأمرون بالمعروف فيما زعموا ويعارضون السلطان[٢].

وعندي أن قول الكندي هذا والسؤال الذي وُجه إلى عبدِ الواحد بن زيـــد وإجابته. وصحبة ابن المبارك للصوفية في رحلته إلى المصيصة وصحبة الشافعي لهم عشر سنوات مما يبرز ظهورها. مسبوق كل هذا باستعمال كلمة صوفي وصوفية على ألسنة من ذكرنا من رجال الاتجاه الثاني الذي حدد ظهور الكلمة في النصف الأول من القرن الثاني.

وهذا السبق لابد وأن يدحض رأي ابن الجوزي القائل: إن الاسم ظهر للقوم قبل سنة مائتين[٣] ويبطل ما ساقه السهروزدي من أنه لم يكـــن معروفًـــا إلا في المائتين[٤] من الهجرة.

وإن صح أن هؤلاء استندوا إلى عبارة القشيري الذائعة ألا وهي واشتهر هذا

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج٩: ٣٢٨.

(٢) د./ إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي: ١١٥ نقلاً عـــن الـــولاة والقـــضاة للكندي: ١٦٢: ١٦٣.

(٣) تلبيس إبليس: ١٦٣.

(٤) عوارف المعارف: ٦٦.

الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة[1].

فإنه قد فات هؤلاء المؤلفين -كما فات كثيرًا من الباحثين- أن يفرقوا بين الإطلاق والاشتهار الذي تحدث عنه القشيري، إذ ما وقع بين أيدينا من نصوص يقطع بأن الكلمة مرت بمرحلتين:

مرحلة الإطلاق: التي تتمثل في ورودها على ألسنة البصري وعاصم والثوري، ولا يخفى أن مجرد الإطلاق ضرورة؛ لذيوع فكرة ما أو مصطلح معين، والكلمة عادة تطلق وتظل محصورة في نطاق ضيق وبين أفراد معينين، وكل إطلاق له ظروفه التي تتحكم في صياغته وتداوله ثم اشتهاره، وما كان للقشيري أن يرفض مرحلة الإطلاق ولابد أن يكون قد اطلع على كتاب السراج الذي ذكر فيه.

أما قول القائل: إنه اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال ؛ لأنه في وقت الحسن البصري كان يعرف هذا الاسم[2] وتلك إشارة صريحة إلى مرحلة معرفة الاسم في مستهل القرن الأول قبل أن تبنى مدينة بغداد وتصير مجمعًا للعلماء، والمعرفة لا تعني سوى الإطلاق هنا.

مرحلة الذيوع والانتشار

ولما أراد أبو نصر الطوسي الحديث عن المرحلة الثانية التي عنيناها بالاشتهار استعمل كلمة (وشاع) بدلا من (عرف) ولا فرق بين شاع عند السراج وبين اشتهر عند القشيري إذ كل منهما يعبر عن مرحلة الذيوع بعد الإطلاق وإن كنا

---

(١) الرسالة في المقدمة.

(٢) اللمع: ٤٥.

نلحظ أن الذيوع تأخر قليلاً عن الإطلاق أي لم تأخذ الكلمة طريقها إلى الاشتهار سريعًا لعدة عوامل:

منها ما قلناه من شرف الرتب الثلاثة في الصحبة والتابعية وتابع التابعين، وهذا يقضي أنها تحجب ذيوع أي لفظة اصطلاحية لجماعة ينتمون إلى أي رعيل من هؤلاء الثلاثة، وإن سمحت ببزوغ نقطة ما لكنها تبقى بلا اشتهار ريثما يرحل رجال الرتبة الثالثة فيخلو الجو للأسماء الأخرى.

كما أن من بين العوامل التي أخرت الاشتهار عدم ورود الكلمة ضمن الأسماء الواردة في القرآن والسنة بنصها كما ذكرت كلمة الصابرين والمتوكلين وغيرهما وكما ذكرت كلمة ناسك وعابد وزاهد؛ ولذا صح لهذه الألفاظ أن تزاحم أسماء الرتب الثلاثة دون كلمة صوفي، وأيضًا فإن لغة التعقيد الصحيح جاءت بعد تطور الحركة الروحية وقيامها كعلم يحتاج إلى عنوان وسمة خاصة لا ينكرها الشرع حسبما ذُكر في الاستدلال سابقًا على صحة جواز التسمية لأي مناسبة.

ورغم أن الاسم أطلق أولاً ثم اشتهر قبل المائتين إلا أن بعض الأسماء عاصرته باسم (الملامتية) الذي أطلق على أتباع حمدون القصار (٢٧١هـ) شيخ هذه الطائفة ومؤسسها بخراسان[١].

كما عُرفت طائفة أخرى من الصوفية الخرسانية (بالشكفتية)[٢] نسبة إلى الشكفت الذي هو اسم الغار والكهف الذي تجمعوا فيه.

---

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ج١: ٧٢.

(٢) عوارف المعارف: ٦٦ ودائرة المعارف الإسلامية ج٩: ٣٢٨: ٣٢٩.

وفي الشام تسمى رجال القوم هناك (بالجوعية)[1] نسبة إلى الجوع؛ ولكن ما إن جاء القرن الرابع حتى صار الاسم علمًا على جميع الصوفية وانضوى تحت مفهومه جميع الأسماء الأخرى.

١) عوارف المعارف: ٦٦ ودائرة المعارف الإسلامية ج٩: ٣٢٨: ٣٢٩.

الفصل الثالث

التحول والمنبع

طبيعة التطور الفكري والشعوري

من المعلوم أن أي ظاهرة سواء كانت طبيعية أو فكرية إنسانية تظهر ثم تتدرج في التطور طبقًا لظروف خاصة وأسلوب معين. وبفعل عوامل نفسية أو زمنية أو مكانية أو اجتماعية؛ لأن السنن واحدة وناموس الكون لا يتغير.

وقد يكون من السهل أن نفصل بين ظاهرة طبيعية بخصائصها في زمن ما وبين نفس الظاهرة بخصائص جديدة في زمن آخر؛ لكونها محسوسة وتخضع للملاحظات الخارجية أو التجارب يمكن معها تحديد الظروف الخاصة بكل وقت ومراقبة ميزان التغيرات التي تطرأ على الظاهرة، ومن هنا يسهل تحديد التغير الذي ينتاب الموضوع الملاحظ، كما يمكننا الوقوف على بدايات المراحل ونهاياتها.

أما حينما تكون الظاهرة موضوع البحث فكرية أو إنسانية فإنه يصعب علينا إخضاعها لملاحظات خارجية أو تجارب معملية، بل تخضع للملاحظات الباطنية وهي أدق في تتبعها من الخارجية وأكثر خطرًا منها، إذ أدنى إغفاءة تضيع معه الملاحظة بثمارها ولا يجدي تداركها بالإضافة إلى أن أفكار الإنسان نهر متدفق لا ينفصل فيها تيار لاحق عن سابق. وهي سلاسل متداخلة يعسر معها فك الحلقات الفكرية المترابطة.

وبالتالي فإن تحديد نهاية مرحلة معينة لفكرة ما وتعيين مرحلة أخرى متطورة لنفس الفكرة هو عمل فرضي لا قطعي وهو أمر مصطنع[1] لا حقيقي للتعقيد

(١) د/غني: تاريخ التصوف الإسلامي: ٧١.

الذي جُبلت عليه الحياة الفكرية في داخل الإنسان ولكثرة التشابك بين الظواهر التي تستقبلها النفس وتجعل منها موضوعًا لاهتماماتها.

وإذا كان الحال كذلك بالنسبة للنشاط الفكري وله من القواعد الضرورية ما يرتكز عليها في إنتاجه فمن باب أولى لا نستطيع تحديد ظاهرة شعورية أو عاطفية وفصلها عن سابقتها؛ لكون العواطف والأحاسيس التي هي أساس الأذواق الصوفية أشد دقة ورقة وتفلتًا أو تقلبًا من العمليات العقلية.

وبناء على هذا فإن القول بأن الزهد استغرق القرنين الأولين من الهجرة وأن التصوف بدأ في أول الثالث هو من قبيل الافتراض البحت؛ لأن موضوع هذا العلم بلونيه وزمنيه ذوقي وعقلي من ناحية؛ ولأننا قد ألمعنا إلى أن الزهاد هم الذين ألقوا في باطن الحياة الروحية بذور المقامات وأولويات الأحوال والأذواق، وأن نظريات التصوف المختلفة لم يبتكرها لأول وهلة صوفية القرن الثالث، وإنما تمهدت سبلها لدى من سبقوهم في القرنين الأولين.

وقد ساهم في تأسيسها رجال كل مدرسة ممن سلكوا سلوكًا خاصًّا ونظروا إلى الدنيا نظرة استخفاف. فالتركة الصوفية إذًا ليست مجهودًا يخص رجال القرن الثالث وحده، وإنما هي عمل جماعي قام كل زاهد وصوفي فيه بدور يصعب تحديده وفصله عن بقية الأدوار الأخرى، وتضافرت عليه جهود المخلصين من أرباب السلوك منذ نزل الوحي يرشد العقل ويُقوِّم النفس ويصفي القلب ويشحذ الهمم ويرقرق المشاعر والعواطف.

من أين هبت رياح التطور؟

ما دمنا نركز على نتاج الزهاد في المقامات والأحوال والأذواق وتأثيرها في الصوفية ونعتبر أن جذور التطور في الجوانب العملية والنظرية قد بدأت على

أيديهم فمن أي مدرسة من مدارس الزهاد خرجت نواة النظريات التي تبناها رجال التصوف خلال القرن الثالث وما بعده، ثم رققوها وأضافوا إليها وقَعَّدُوها؛ حتى خرجت بالصورة الموروثة عنهم؟

الحقائق التي بين أيدينا تضيء لنا السبيل إلى القول بأن زهاد المدينة كانوا أسبق من غيرهم في حركة تطوير الزهد ابتداءً من النصف الثاني للقرن الأول الهجري.

وكيف لا يكون كذلك وهم الورثة الأقربون لأجلاء الصحابة الذين ورثوا بدورهم حال النبوة؟! وأقوى الشواهد على ذلك ما نراه عند سعيد بن المسيب (٩٣، ٩٤هـ) من نقل التعبد العلمي إلى التفكر والتفقه النظريين[1] ومن إثارته لموضوع الشهود وجذور الفناء في الثقة بالله[2].

وعند أبي حازم سلمة بن دينار الأكوع (١٤٢هـ) الذي تطرق إلى القرب ومصانعة الله بالوصال وربط بين السر والعلن، وحدثنا عن الحرية بالمفهوم الصوفي الذي يتخلص فيه السالك من عبودية كل ما سوى الحق سبحانه.

كما تحدث عن الآفات والعوارض ودعا إلى إزالتها؛ كي يتلقى العبد أنوار الحكمة[3]؛ ولذا نعته أبو نعيم فقال: كان للغوامض فاتقًا وللعوارض رامقًا، وبمعبوده عمن سواه واثقًا[4]، وقال عنه الهجويري: هو قدوة بعض المشايخ، وله في المعاملات حظ وافر وحظ كبير. وفي المجاهدات مسلك كامل.

(١) حلية الأولياء ج٢: ١٦١: ١٦٢

(٢) طبقات ابن سعد ج٥: ١٠١ ووفيات الأعيان ج٢: ١١٧.

(٣) الحلية ج٣: ٢٣٠-٢٣٣، ٢٤٣، ٢٤٥.

(٤) كشف المحجوب ج١: ٣٠٠

ولا عجب إذا ما قدمت المدينة هذا النوع من الرقائق وألقت به في رياض المدارس الأخرى ففيها تجمع الصحابة بتراثهم وفهومهم وأذواقهم، وفيها وُجد أعظم الفقهاء وكبار التابعين وأعمق المسلمين إيمانًا وأكثرهم يقينًا، ومنها تتابع التطور على نحو لم نلحظه عند زهاد مكة الذين انشغلوا بالجانب العلمي الظاهري مع الاهتمام البالغ بالعمل والتطبيق، وكرسوا جهدهم لخدمة علوم التفسير والحديث والفتوى كما تشهد بذلك سيرة مجاهد بن جبير (١٠٢هـ) وعطاء بن أبي رباح (١١٥هـ) وعكرمة مولى ابن عباس وأبي محمد عمرو بن دينار فقيه أهل مكة.

ولم تتنسم مكة رياح الرقائق إلا عندما قدم إليها الفضيل بن عياض في المرة الأولى ثم في الثانية وبها توفي(١٨٧هـ)[١] بعد أن كانت بقية المدارس قد اجتازت مراحل واسعةً في التطور.

وتلت مدرسة البصرة مدرسة المدينة في تطوير الحياة الروحية إذ يحدثنا ابن سعد وأبو نعيم عن صفوان بن محرز أنه كان يجتمع مع إخوانه فيتحدثون فلا يرون رقة فيقولون: يا صفوان حدث أصحابك[٢] فيقول: الحمد لله ويتحدث فيرق القوم وتسيل الدموع من أعينهم كأنها أفواه المزادة[٣] وتلك إشارة واضحة إلى تجمع السالكين حول متبوع في حلقة خاصة وإلى ما كان عليه هذا الشيخ من رقة وعذوبة في الحديث.

ولكن الحقيقة تدعونا إلى التأكيد على أن الزهد البِصري والحركة الروحية

---

(١) نفسه ج١: ٣٠٨: وطبقات السلمي: ٩.

(٢) نفسه.

(٣) طبقات ابن سعد ج٧: ١٠٧ والحلية ج٢: ٢١٤

عامة قد تلقت دفعة قوية على أيدي الحسن البصري (١١٠هـ) بما قدمه لها من أحاديث عن اليقين والخواطر والوساوس النفسية والشيطانية والتفرقة بينهما، ورفع من شأن الحكم الناشئة عن القلب، واستخدم لفظة السُكر في الحب ونطق بالمشاهدة، ونادى بضرورة المساواة بين السر والعلن، وأطلق الشرارة الأولى في الهجوم على الفقهاء، وفاضت أحاديثه بالفضائل والمقامات، وحذر من الآفات، ودعا كل سالك أن يكون واعظًا وأن يديم المحاسبة.

وترد حكاية حميد بن عبد الرحمن والشعبي حين دخلا على الحسن فقرر أنه ذاق حال الوجد[١]، وحينما سئل يا أبا سعيد إنك تتكلم بكلام لا يسمع من غيرك فمن أين أخذته؟ قال: خصني به حذيفة قال: خصني به رسول الله ﷺ كان الناس يسألونه عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه وعلمت أن الخير لا يسبقني علمه[٢] فقد أرجع أحاديثه عن خفايا النفس ودقائقها إلى خصوصية سرت له من حذيفة عن رسول الله.

ومن أجل تلك الطفرة التي قذف بها الحسن في مجال الحياة الروحية اعتبره المكي أول من أظهر هذا العلم وفتق الألسنة به إلى وقت أبي القاسم الجنيد[٣] وكأن الفترة من (١١٠هـ) إلى ظهور السري السقطي وتلميذه الجنيد كانت عالة على ما قدمه البصري من دقائق ورقائق.

ويتفق الهجويري مع المكي فيما ذهب إليه فيقول: له قدر وشأن عظيم

(١) ارجع إلى: طبقات الشعراني: ج٥: ٢٥: ٢٦، وطبقات ابن سعد ج٧: ١١٥: ١٢٤: ١٣٩، والحلية ج٢: ١٤٦: ١٥٢-١٥٧.
(٢) قوت القلوب ج١: ١٩٦ والأحياء ج١: ٦٩
(٣) قوت القلوب ج١: ١٩٦ والإحياء ج١: ٦٩

عند أهل هذا العلم[1]، ومهما قدم مالك بن دينار من أقوال من في القرب والنور العيني والفتوح العرفانية والمعرفة القلبية وطريقها[2] فإنها آثار لما تركه الحسن البصري في مواطنيه تلكم الآثار التي إن فاقت في سعتها ودقتها وتطورها عما أشيع في المدينة إلا أنه يبقى لهذه السبق وللبصرة القوة والكثرة. والمعتبرَ في خطوات التطوير عادة هي البدايات التي تحفز الآخرين إلى التعمق والتوسع.

وإذا جمعنا هذا كله وضممنا إليه ما سقناه في خاتمة القسم الأول من جذور النظريات الصوفية التي غرسها الزهاد في مختلف المدارس وخاصة في إفريقية خرجنا من ذلك بنتائج ذات أهمية قصوى منها: أن الزهاد هم الذين بدءوا فعلاً حركة التطوير، وأن زهاد المدينة والبصرة كانوا أسبق من غيرهم في هذا المضمار، أما زهاد الكوفة فقد ظلوا مشغولين لفترة طويلة بتصحيح المسار الفكري الذي سلكه بعض معاصريهم من الشيعة والمرجئة عن تطوير الزهد وطرائقه وغاياته، ولم ينشأ التطوير فيها إلا على أيدي معروف الكرخي (٢٠٠هـ) بعد أن كان قد قطع مسافات عميقة في المدينة والبصرة.

وقد خالفنا في هذا الدكتور عبد القادر محمود حين قال: ظهر التصوف المتطور عن الزهد مباشرة أول ما ظهر في الكوفة المتشعبة[3] ولكنه لم يثبت عند هذا الرأي بل قرر في نفس الصحيفة أن الكوفة أقرب إلى البادية؛ لجفافها والبصرة مترفة خصبة، والتصوف ينمو في البيئة الخصبة ويكاد يفقد وجوده في البيئة الجافة فالبصرة المترفة هي مطورة الزهد إلى التصوف[4]، وبهذا يرجع عن رأيه

(١) كشف المحجوب: ج١: ٢٩٤.

(٢) الحلية: ج٢: ٣٦٠-٢٧١.

(٣) الفلسفة الصوفية في الإسلام ٦٠، ٦١، ٥٨.

(٤) نفسه.

وعاد إلى ما ذهبنا إليه خاصة بعد ما قال: لسنا نشك مطلقًا في أن التطور بدأ من الآيات القرآنية اجتهادًا من الزهاد أنفسهم[1].

وإن من الإنصاف أن نؤكد على أن التصوف الممزوج بروح التفلسف والنظريات الفلسفية هو الذي تطور فعلاً في رحاب التشيع بالكوفة للتشابه القوي بينه وبينها في كثير من النقاط التي تظهر بين ثنايا بحثنا هذا، بخلاف التصوف السني فكان في تطويره على النحو الذي ارتضيناه في المدينة والبصرة.

هذا ومن المهم أن نعلم أن تطور التصوف في الشام لم يتقدم إلا على أيدي أبي سليمان عطية الداراني (٢١٥هـ) وكان تقدمه بطيئًا هادئًا إذا قيس بالبصرة مثلا في زمن سابق عن عصر الداراني، وكذلك سارت الحياة الروحية في مصر سيرًا متزنًا معتدلا حتى جاء ذو النون المصري المتوفى (٢٤٣هـ) فنقلها بقفزة سريعة فصلت بين ما كان عليه الزهاد وما صار إليه هذا الصوفي بفاصل كبير.

و لم تنشأ تلك القفزة من البيئة المصرية وإنما نشأت من الاستفادة التي تلقاها صاحبها من أستاذه الإفريقي شقران ومن رحلته إلى العراق وبغداد، وفي هذا رد بيلغ على زعم المستشرقين الذين ذهبوا إلى أن التطور بدأ من مصر والشام لكونهما مهد المسيحية؛ لكي يرجعوا التطور إلى تأثيرها لا إلى مبادئ الإسلام وما حمل من مؤثرات وأدلة.

ومع أن الزهاد الذين عاشوا في القرنين الأول والثاني في الأماكن والأزمان التي عرضنا لها هم الذين بدءوا فعلاً تطوير الزهد إلا أن آراءهم كانت بمثابة المقدمات الضرورية للبحوث والنظرات المتعمقة التي قام بها صوفية القرن الثالث وما بعده، وكانت تمهيدات جادة تلقفها الصوفية وتعمقوا فيها بالتوسع في المعنى

---

(١) نفسه.

واستخدام المصطلحات والرموز، وتمييز بعضها عن بعض ووضع التعريفات لكل منها والتي صار بها التصوف علمًا قائمًا وطريقًا خاصًّا.

السلاسل التي عبر عليها الزهد إلى التصوف

إن الصلة بين جيل الصوفية وآخر جيل من أجيال الزهاد الذين ينتسبون إلى الرتبة الثالثة وهي تابعو التابعين قوية ومحكمة طبقًا لما قلناه في بداية هذا الفصل لاستحكام الصلات الفكرية وعندما وجد رواد الصوفية في القرن الثالث أسرار الأحوال والأذواق جاهزة معبدة عمدوا إلى نقلها والعبور بها من دور التزهد إلى دور التصوف.

ولم يكن هذا التلقي أو التأثر بالسلوك أو الانتفاع بالآثار الوجدانية بوسيلة غير مباشرة بل كان بالطريقة العضوية المباشرة التي يلتقي فيها التلميذ بالأساتذة ويأخذ من أفواههم وجهًا لوجه، ويذوق رقيق حالهم عن كثب؛ ولذا رحلت أقوال الزهاد وأحوالهم من القرن الأول إلى الثاني ثم من الثاني للثالث بواسطة هذه الروابط المباشرة التي عقدت بين السابقين وبين اللاحقين.

وأهم ما نحتاج إليه هنا هو أن نقف على أبرز السلاسل التي عبرت بحياة الزهاد وآثارهم إلى ميدان القرن الثالث وساحاته على اختلاف الأصقاع والبلدان

الحلقة الأولى: ويمكن أن نطلق عليها سلسلة معروف الكرخي (٢٠٠هـ) الذي عاش كل حياته في القرن الثاني، وشاهد ولمس وسمع كل ما فيه، والتقى بكبار الزهاد كداود الطائي وأبي العباس بن السماك وظل على صحبة الأول حتى توفي (١٦٠ أو ١٦٥هـ) واستفاد منه العلم والحقائق وشرائط الخلوة ثم لزم ابن السماك حتى توفي (١٨٣هـ) وانتفع بمواعظه وزهده.

ومن خلال هذين الأستاذين انتقلت أفكار الزهاد وأحوالهم إلى معروف الذي نقلها بدوره إلى تلميذه السري السقطي (٢٥١هـ) خال الجنيد وأستاذه، ثم على أكتاف تلاميذ السري انتشرت في البلدان فحملها موسى الأنصاري المتوفى (٣٢٠هـ) تقريبا إلى خراسان، وأبو علي أحمد بن محمد الروزباري المتوفى (٣٢٢هـ) إلى مصر، وأبو زيد الآدمي (٣٤١هـ) إلى جزيرة العرب.

على أنه من البديهي أن هذا النقل لم يكن حرفيًا وإنما عملت التجارب الشخصية فيه عملها، وأضاف إليه كل ناقل من أحاسيسه ومشاعره، كما أن تلك الجهات التي نزح إليها هؤلاء لم تكن خلوا من الحياة الروحية وإنما أضيف إلى ما فيها ثم حدث التزاوج والامتزاج.

ولما كانت سلسلة معروف هي السلسلة الأولى، واعتبر هو أستاذ مباشر للسري الذي انتشر تلاميذه في مختلف الأماكن بما حملوا على أكتافهم وفي قلوبهم، ولما كان من أصل مندائي ثم مسيحي والتقى بعلي بن موسى الرضا ؛ لذا اتهمت الحلقة الأولى بالتأثر بالمسيحية أولاً ثم بالشيعة ثانيًا، وأبرز من زعم ذلك نيكلسون في كتابيه (التصوف الإسلامي والصوفية في الإسلام).

أما بالنسبة إلى الشرط الأول من الاتهام فإنه من المسلم به أن معروفًا من أبوين مسيحيين وقد أرسلاه إلى مؤدب مسيحي فحاول أن يعلمه أن الله ثالث ثلاثة، فلم يزد معروف على قوله بل هو واحد، فضربه المعلم ضربًا مبرحًا فهرب والتقى بعلي بن موسى الرضا فأسلم على يديه، ثم عاد إلى أبويه فأسلما[1] ويجب أن يكون من المعقول أنه إذا لم يقبل الأخذ من المسيحية وهو مسيحي صغير السن فمن باب أولى لا يقبلها بعد أن يخلص في إسلامه.

---

(١) الرسالة: ١٠.

وأما اتهامه بالتأثر بالشيعة لإسلامه على يد علي الرضا وخدمته لـه فـإن إبطالـه يصير مؤكدًا إذا علمنا أن علاقته بهذا العلوي لم تتجاوز بداية الإسلام أما التلمذة والتلقي والتعلم فكانت على يد داود الطائي وابن السماك، فهـو منسوب إليهما علمًا وتكوينًا وأبو موسى الرضا سبب في الإسلام فحسب.

الحلقة الثانية: وهي التي يتزعمها شقيق بن إبراهيم البلخي الأزري المتـوفى (١٥٣هـ) حسب رواية ابن خلكان أو (١٧٤هـ) حسب رواية جامي، وأما ابن شاكر فيرى أن وفاته كانت عام (١٩٤هـ)[1].

ونحن نرجح أن وفاته كانت بعد (١٥٣هـ) بكثير؛ لأن حاتما الأصم المتوفى (٢٣٧هـ) تتلمذ لـه فلو كانت وفاة شقيق (١٥٣هـ) لكانت تلك التلمـذة بعيدة وغلب عدم تحققها لطول المدة التي تفصل بين وفاة الأستاذ ووفاة التلميـذ الأمر الذي يحول دون حدوث لقاء بينهما.

وعلى كل فالمهم أن نعرف أن شقيقًا تتلمذ على يد إبراهيم بن أدهم الذي تتلمذ بدوره على سفيان الثوري والفضيل بن عياض وبذا تكون أفكار الزهاد قد انتقلت عبر الثوري والفضيل إلى ابن أدهم إلى شقيق ثم إلى حاتم الأصم، ومـن حاتم إلى أحمد بن خضرويه (٢٤٠هـ) وبهما انتشرت الأفكار المنقولة من قلب الكوفة إلى خراسان.

الحلقة الثالثة: وتعرف بسلسلة بشر بن الحارث الحافي المتوفى (٢٢٧هـ) الذي سمع من حماد بن زيد المولود (٩٩هـ) ومن شريك القاضي، كما أخذ عن عبد اللـه بن المبارك (١٨١هـ) ؛ حيث كان لـه الفضل في تكـوين بـشر

---

(١) وفيات الأعيان ج٢: ١٧١ وكشف المحجوب ج١: ٣٢٣. وفوات الوفيات ترجمة شقيق، وانظر الشعراني ج١: ٦٥ والرسالة: ١٤.

تكوينًا علميًا صحيحًا، وكذلك كان للفضيل الأثر الكبير في تكوين هذا الصوفي تكوينًا سلوكيًا وذوقيًا.

وبتأثير هؤلاء الزهاد جميعًا اعتبر بشر حلقة وصل بينهم وبين من جاء من الصوفية كما عد من مشاهير ومشايخ بغداد لكونه أوحد وقته علمًا ومالاً وورعًا وصلاحًا وتقوى[١].

الحلقة الرابعة: يختص رجال تلك السلسلة بتطوير الزهد الشامي، وقد تضافر على تكوينها جمع من تلاميذ مكحول الدمشقي وأبي الوليد بن مسلم المتوفى (١٨٤هـ) وإبراهيم بن أدهم حين دخل الشام بعد لقائه بالثوري والفضيل ثم تاجر بها ومات على أرضها، ولا بد أن يكون لهؤلاء أثرهم في شخصية أبي سليمان الداراني (٢١٥هـ) الذي نقل الحياة الروحية إلى التصوف وساهم في تطويرها داخل البلاد الشامية بالإضافة إلى أنه التقى بمعروف الكرخي وسأله عن الطائعين وبأي شيء قدروا على الطاعة؟[٢].

والحق يقال أنه ما كان للداراني ولا لغيره من أصحاب الصلات أن يقوموا بهذه الأدوار لو لم يكونوا في أنفسهم نماذج راقية ومخلصة وعلى جانب كبير من الصفاء والمجاهدة مما جعل الهجويري يقول عن قطب هذه الحلقة: إنه عزيز القوم ريحانة القلوب[٣]، ويقول الخطيب البغدادي: إنه أحد عباد الله الصالحين[٤].

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ٦٢، الرسالة: ١٢، ووفيات الأعيان ج١: ٢٤٩، وطبقات السلمي: ١٣وابن سعد ج٧، ٨٣.

(٢) طبقات السلمي: ٢٠، ٢٢، والقشيري في الرسالة، وفيات الأعيان ج٢: ٣١٢.

(٣) كشف المحجوب ج١: ٣٢٤.

(٤) تاريخ بغداد ج١: ٢٤٨.

ومن بين الذين ساهموا في تطوير أفكار الزهاد ونقلها إلى الصوفية داخل السلسلة الشامية أبو محمد عبد الله بن خبيق الكوفي الأصل الذي صحب يوسف بن أسباط المتوفى نيفا وستين ومائة، وقد انتقل ابن خبيق إلى أنطاكية حاملاً معه علوم وأحوال زهاد الكوفة ومتحدثا في علم القلوب وفي الوحشة والاستئناس والأنس[1].

كما كان لأحمد بن عاصم الأنطاكي المعاصر للداراني كبير جهد في تلك الحلقة التي تسلقت عليها أفكار الزهاد إلى الصوفية، ولسعته العلمية والروحية اعتبر من أقران بشر والسري السقطي والحارث والمحاسبي، وسماه الداراني جاسوس القلوب لحدة فراسته[2].

وتطرق إلى الحديث في المقامات والشهود والظاهر والباطن، وكذلك أطلق على أحمد بن أبي الحواري تلميذ الداراني لسمو عواطفه ورقة أذواقه ريحانة الشام[3] وهذا كله يعني أن حلقة الشام ضمت الداراني والحواري وابن خبيق وابن عاصم، وعلى أكتافهم قامت حركة تطوير الحياة الروحية في الشام، بينما تكفل بها في مصر ذو النون المصري وحده.

بعض سمات التطور العامة

يمكننا القول بأن آثار الصحابة صارت بشيء من التطور أفكارًا للزهاد، وإن كان هذا التطور رغم شموله لكثير من الأحوال والأذواق والعرفان إلا أنه كان ساذجًا بسيطًا تنقصه دقة التحليل وكثرة التقسيم، كما تعوزه اللغة العلمية التي

---

(١) طبقات السلمي: ٣٧ والرسالة: ١٩

(٢) نفسه.

(٣) طبقات الشعراني ج١: ٦٨: ٧٠

يصاغ في قالبها والإشارات الرمزية المناسبة مع رقيق السر.

وبجانب هذا فإن الزهاد لم يصوغوا الحياة الروحية في علم لـــه موضـــوعه وغايته وطريقه و لم يفصلوها عن الحياة العلمية العامة.

ثم بعد هذا صارت أقوال الزهاد وأحوالهم بشيء مـــن التحـــوير أفكـــارًا ونظريات لجل الصوفية السنيين وبشيء من التحريف صارت آراء لبعض المتصوفة المتفلسفين، ونعني بالتحوير عدم الخروج عن أصول الإسلام مع التمسك الكامل بآثار الصحابة والتابعين إما في الزهد والتقلل أو في العلم والمجاهـــدة والتـــصفية والتعرض للأسرار والمواهب، وذلك في إطار خطة علمية محكمة تجعل من هـــذه الخاصة علمًا مستقلاً لـــه رسومه وأشكالـــه ومصطلحاته ولغته ورموزه وملامحه المحددة، ولـــه منهجه الذي يعول كثيرًا على الذوق ويرفع البصيرة والكشف فوق حدود ويقينيات العقل.

واقتضت تلك الملامح بصورة جدية وهامة تربية النفس وتهذيبها وترويضها، وترتيب درجات السلوك ومقامات السالكين يحقق الغاية المطلوبة مـــن التحليـــة النفسية مبتدئين بالتوبة ثم الزهد ومتدرجين في بقية المقامات ومنها إلى ما يمكن أن يحصل عليه الدارج من أحوال أثناء تنقلاته في مدارج السلوك.

وفي هذا الإطار النفسي فكرة ضرورة وجود شيخ لـــــه تجربتـــه المـــسبقة ومنازلـــه التي حل فيها وتمرن عليها؛ كي ينقل تجربته للبادئين لتسموا بالمريدين مبينين المراحل التي يمر بها المريد قبل أن يلبس الخرقة وآداب المريد مـــع الـــشيخ وواجباته وحقوق الشيخ والتزامه تجاه المريد.

هذا وقد نظر الصوفية في خلال مرحلة التحوير إلى الجوانب العلمية الدينية بعينين: عين في الظاهر وعين في الباطن، ودخلوا إلى الباطن الذي هو لب الأعمال

ومقر الإخلاص وموطن اهتمامهم من باب الظاهر يعتبر المدخل الصحيح إلى تنقية الباطن وصقلــه من كدره وشوائبه، وتطلعوا من وراء كل هذه العملية العلميــة والاصطلاحية والنهجية والتربوية والباطنية إلى آثار عرفانية وأسرار ربانية يحسونها في عملية شعورهم، وتثمر لهم سني المذاقات كالفناء والبقاء والــشهود القلــبي والبصيري.

تلكم المذاقات التي تكشف لهم في غمراتها تجليات صفات الحق وتبدو أمــام عين قلوبهم أسرار الوجود وحكمه، ومال إليها الصوفي السني برموز ورقــائق لا تخرجه عن الأصول الإسلامية الصحيحة، ويصوغها المتصوف الفلسفي في قوالب الحلول والاتحاد والوحدة وهو ما عنيناه بالتحريف، ولنا مع هذه السمات مواقف نجلي فيها الغوامض ونفتق المكامن ونزن كل ذوق وحال ورسم بميزان الــشرع الحنيف، وذلك أثناء عرضنا لهذا القسم من البحث.

استقلال التصوف والدعوة إليه

لما تبلورت السمات الخاصة لهذا العلم وبرز بموضوعه ولغته ومنهجه وأذواقه ونظرياته بدا غريبًا على سمع بعض العلماء وعلى أسماع جمهور المسلمين مما كان سببًا في العداء بين من تسموا بعلماء الظاهر وبين الصوفية الذين سمــوا بعلمــاء الباطن، وجر على السالكين كثيرًا من البلاء والمحن، ولاقوا صنوف العذاب مــن الحكام وأنواع الاضطهاد من غيرهم.

ودعاهم هذا في بداية الأمر أن يقوموا بالــدعوة إلى علمهــم في البيــوت والسراديب خوفًا من الاتهام بالزندقة أو التعرض للأذى؛ حتى هدأت العاصــفة وبدأ الناس يتفهمون أسلوب الصوفية ويثقون في صدق أحــوالهم بالــدعوة إلى علمهم عن طريق اللغة المسموعة والمكتوبة وإن كنا ندرك يقينا أن لغة التــأليف كانت أسبق بكثير من لغة الوعظ العلني إذ ابتدأ التأليف في القرن الثاني على يــد

البلخي الذي أصدر عدة مؤلفات في فنون العلم[1].

ويمكن أن نتبين مرحلتين من مراحل التأليف الأولى تتميز بالمؤلفات المختصرة والرسائل القصيرة، وفيها يعالج المؤلف أو صاحب الرسالة موضوعًا محددًا ويعرض لنوع واحد من فروع العلم، على غرار ما فعل حاتم الأصم (٢٣٧هـ) الذي صنف في المعاملات[2]، وحذا حذوه أبو بكر الوراق (٢٤٥هـ) فكتب فيها وفي الآداب، كما كان للحسن بن علي الجوزجاني (٢٨٥هـ) تصانيفه الزاهرة في المعاملات والآفات، ولإبراهيم الخواص (٢٩١هـ) مؤلفاته الطيبة فيها أيضًا، وألف أبو سعيد الخراز كتابه الطريق إلى الله، ومحمد بن علي الترمذي ومصنفه المشهور ختم الولاية وغيره، وبرز عمرو بن عثمان المكي في كتابه الحقائق، وعمل شاه شجاع الكرماني كتابًا سماه (مرآة الحكماء) وصنف رويم بن أحمد في السماع وفي (غلط الواجدين)[3].

أما المؤلفات التي اتسمت بالطول وعمد أصحابها إلى استعراض موضوعات كثيرة فتبدأ بكتاب (الرعاية لحقوق الله) الذي ألفه المحاسبي المتوفى (٢٤٣هـ) واعتبر عمدة للمكي والغزالي بلا ريب، ثم توالت كتب الطبقات والمؤلفات الطوال على يد أبي سعيد الأعرابي (٣٤١هـ) وأبي نصر السراج (٣٧٨هـ) والكلاباذي (٣٨٠هـ) والمكي (٣٨٦هـ) ثم السلمي (٤١٢هـ) وأبي نعيم والهجويري والقشيري ومن تلاهم.

وإذا ابتدأت حركة التأليف في عصر شقيق البلخي فإن الدعوة بالوعظ

(١) كشف المحجوب ج١ : ٣٢٣

(٢) الرسالة: ١٧

(٣) كشف المحجوب ج١: ٣٥٤: ٣٥٩: ٣٦٥: ٣٥٥: ٣٥٣: ٣٥٠: ٣٤٧.

والخطابة لم تبدأ إلى بعد أن جاء يحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ) بنيسابور فكان أول من اعتلى المنبر بعد الخلفاء الراشدين من مشايخ هذه الطريقة[١]، وتكلم بعد ذلك أبو حمزة البغدادي (٢٨٩هـ) في مسجد الرصافة[٢]، كما اشتهر في هذا الميدان أبو عثمان الحيري (٢٩٨هـ)، وأبو الحسن محمد بن إسماعيل خير النساج (٣٢٢هـ)[٣].

والسر في سبق التأليف عن الوعظ أو الخطابة أو الكلمة المسموعة عامة مع أن كلا من الوسيلتين إعلام ودعوة للطريق أن المؤلف ربما يستطيع أن يضفي على بحوثه لونًا وصبغة إسلامية يخفى معها حاله الخاص ومنزعه الروحي البحت لسهولة التحكم في العواطف والأفكار أثناء الكتابة.

ومن ناحية أخرى فإن الكاتب يستطيع الاحتفاظ بمؤلفه بعيدًا عن التناول وعن نشره بين الناس فيكون قد سجل ما يدور في أعماقه دون أن يتعرض للأذى مما يقول بخلاف الخطابة والموعظة فإن صاحبها مهما حاول إخفاء ما في نفسه فإن اللسان غالب، لكون الكلمة نتاج العاطفة وفيضها وثمرة الحال، فقد لا يستطيع كتمانها وإذا قالها صاحبها فهي منشورة لا محالة ولذا آثر الصوفية الانتظار بالدعوة عن طريق الخطب ريثما تهدأ العاصفة على حين سارت حركة التأليف مع الدعوة السرية.

الإسلام هو منبع التطور الصوفي

قبل أن نتناول هذه الفقرة بالدراسة ينبغي أن ندرك أن حكمنا على صحة

---

(١) نفسه ج١: ٣٣٥ وطبقات السلمي: ٢٦: ٣٩: ٧٨ والرسالة: ١٧.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

التطور لعلم التصوف هنا هو حكم على وجه إجمالي، أما الحكم التفصيلي على كل جزئية فسيكون أثناء عرضنا لموضوعاتها في طيات هذا البحث.

كما أنني أعني بهذا التطور التقدم في مجال الدراسة والبحث والتعمق في الفهم بشرط أن يكون هذا كله في الإطار العام الذي رسمه الكتاب والسنة، فإن حاد عنه فهو التطور المنبوذ والتقدم المرفوض، وتلك هي خطتنا في حكمنا على مسائل وأذواق هذا العلم.

وأستسمح القارئ أن يتتبع ذلك معنا أثناء العرض القادم في الأبواب التي تلي ما نحن بصدده. ولنقف سويًا الآن على عدة مواقف مع الحكم الإجمالي على سلامة التحول وبراءة التطور فنقول:

التطور قاعدة عامة

أولاً: إن التطور سمة العلوم عامة؛ لأن العلوم وتقدمها صنائع ومستحدثات تستدعيها الحاجة و تخضع للحركة الاجتماعية وظروفها في أي قطر من الأقطار أو مصر من الأمصار، فعلى قدر نسبة العمران في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة التطور في الجودة والكثرة والتفنن في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون التي تسد حاجات الإنسان المعيشية والبدنية والعاطفية كما هو عند العلامة ابن خلدون[1]

وطبقا لهذه السنة استحدثت كل العلوم الإسلامية ودونت وتطورت واشتغل المسلمون بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط لاتساع الأمصار وحدوث الفتن وكثرة الفتاوى والاختلاف في الآراء بعد ما كان العلم يؤخذ من شفاه

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٣٧١

الصحابة نصًّا[(١)] ونظرة سريعة على علوم القرآن من تفسير وقراءة وعلى السنة وتدوينها وعلومها وعلى الفقه والفتوى وعلى الأصول ندرك التوسع الهائل الذي جد في الإسلام بعد وفاة رسول الله ﷺ، ونلحظ جهد العلماء المستمر في إتمام الناقص وتوضيح الغامض وتجميع الموزع. ورد الشبه خدمة للدين وانتفاعًا به.

دعوة الإسلام إلى التبحر

ثانيا: ومما لا شك فيه أن الذي شجع هؤلاء العلماء على التبحر في العلوم المختلفة هو الإسلام لأن من فضيلته الكبرى الحث على ولوج أبواب المعرفة، وطلب العلم بكل سبيل لنفهم الكون وقوانينه ونظامه ولنقف على أسرار نفوسنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلا.

ولا يتأتى هذا إلا بالاستبحار في العلم وفهم مسائله فهما دقيقا، وحوزة علم الرواية والدراية، واستخدام الإمكانيات البشرية العقلية والعاطفية والقلبية والبصيرية استخدامًا يوصل الإنسان إلى المشتهى[(٢)].

وهذا ما نراه في القرآن من آيات تحث العقل وتتحدث عن العلم، كما نرى كثيرًا من النصوص الدينية تحمل دوافع التطور للتصوف ولا بأس أن نشير إلى بعضها.

---

(١) منلا خلبي كشف الظنون ج١: ٢٦

(٢) حلمي. الحياة الروحية في الإسلام ٢٧: ٣١ د/محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٤٤-٥٢ والدكتور/ بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي: ٢٨-٨٢

الأسس الدينية للتطور الصوفي

ثالثًا: ويؤيدنا في هذا الاتجاه الرامي إلى أن التطور في الحياة الروحية نبع من الكتاب والسنة ومن توجيه الدين كل من الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور إبراهيم بسيوني والدكتور عبد القادر محمود[1]، حيث يرون جميعًا أن الصوفية استمدوا أذواقهم من المصدرين وبدأ التطور بدوافعهما ونستند جميعا في حكمنا هذا إلى الآيات التي توضح البرنامج الكامل لرحلة السفر إلى الله وما يلزمها من مجاهدة ومحاسبة وما يتزود به السائر من فضائل أو يذوقه من أحوال، وما يستعين به على النفس من ذكر وصمت وخلوة. كما تبهرنا الآيات بدلائل الكشف وأصول البحوث النظرية التي تعشقها الصوفية كالقرب والتجلي.

فنجد على سبيل المثال أن الحق سبحانه حدثنا عن التوبة في سبع وثمانين آية بصيغ واشتقاقات متعددة كالفعل: الماضي والمضارع والاسم: الأمر والمفرد والجمع والمذكر والمؤنث ويخبرنا في هذه الآيات عن توبة العوام كقوله سبحانه ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِ ﴾ [المائدة:٣٩] وهي التوبة من الذنوب.

كما يربط التوبة بالنقاء القلبي الذي يؤهله للاستماع مثل ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا ﴾ [التحريم:٤].

ويصرح مع هذا بتوبة الخواص من الغفلات كقوله عن حال سيدنا موسى ﴿ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وهو مراد نبينا ﷺ في

---

(١) وانظر في دعوة الإسلام إلى العلم وتطوره: سيد الأهل: حضارة الإسلام ج١: ٦١: ٦٢، الشيخ عبد اللطيف السبكي نفحات القرآن ج١: ٢٢٧-٢٣٢ والعقاد: الفلسفة القرآنية: ١٤: ١٧ ومحمد يوسف موسى: الإسلام وحاجز.

أحاديث الاستغفار والتوبة التي تحدث بها عن نفسه.

وكذلك جاءت لفظة الشكر في خمسة وسبعين موضعا بتصريفات متنوعة.

وذكر لفظة الصبر في مائة وثلاث آيات يذكرنا المولى جل جلاله أثناءها بثمار هذه الفضيلة أو ما يسميه الصوفية مرادفة الحال للمقام أو ما يعود به التحقق بالمقام من أحوال ؛ حيث تأتي المحبة مع الصبر [البقرة: ١٤٦].

وقد يثمر مقام الصبر المعية الحقة مع الله [البقرة : ٢٤٩] أو يستحق مدده سبحانه [آل عمران: ١٢٥] أو مشاهدته في درجة الإحسان [يوسف: ٩٠] أو يجعل العبد المتحقق به محفوظًا بعين الرعاية والعناية الآلهية [الطور: ٤٨] أو مستأهلا لمدح الله له [ص: ٤٤] أو مكاشفا بأسرار الله في آياته [لقمان: ٣١] أو تتنزل عليه الملائكة [فصلت: ٢٩: ٣٥].

والصبر صفة يجب أن يتحلى بها الشيخ مع المريدين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي [الكهف: ٢٨] كما يجب أن يتحلى بها المريد كي يكون من أرباب الفتوة وأئمة الهدى.

وأما فضيلة التوكل فقد أثنى عليها القرآن في ثمان وستين آية ودعا إليها في سياق الخالقية الكاملة والمطلقة لله والإبداع الشامل لكل شيء والأمر الخاص به سبحانه والذي لا يشترك معه عبد في أي من الأمور قل أم جل وتذكره الآيات كعلامة من علامات الإيمان وثمرة له، ولا تقصره على التوكل في مجال الرزق المادي فحسب بل تجعله شاملاً للتوفيق والحكم والعلم والهداية والتقوى والكفاية الإلهية للعبد وتوليته وغيرها من الأحوال التي تصاحب هذه الفضيلة أو هذا المقام.

وأيضا يأتي مقام الرضا في ثلاث وسبعين آية كلها تتحدث عن الحزب الذي رضي اللــه عنه [المجادلة: ٢٢] ووعده بالفوز العظيم [المائدة: ١١٩] لما قام به أفراد هذا الحزب من تسبيح وعمل صالح [طه: ١٣٠، النمل والأحقــاف ١٩] وباعوا نفوسهم للمولى جل شأنه [الفتح: ٢٩، البقرة: ٢٠٧] ابتغــاء فــضلــه ورضوانه ومغفرته ورحمته وجناته [النساء: ١١٤، التوبة: ٢١، التوبة: ٧٢، آل عمران: ١٥]. ولما أكثر الصوفية من الأحاديث عن الرضا وأفاضــوا في نظريــة التسليم التي اعتبرت مقدمة أصلية ومدخلاً شرعيًا لنظرية الفناء جاز لهم الادعاء بأنهم حزب الله، خاصة وأنهم أخذوا في طريق الرضا بالتسبيح والقيام والإكثــار من الطاعة ومداومة العبادة.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن القرآن تحدث كثيرًا عن بقية الفــضائل كــالحلم والعفو والصفح والقناعة والكرم والإيثار وغيرها. وذكر كل واحدة منها مع ما تثمره من موارد تعود على العبد المتصف بهذه الفضيلة أو تلك.

بالإضافة إلى أن الرسول صلوات اللــه عليه أفاض القول مثل : **«من ابتلي فصبر وأعطى فشكر وظُلم فاستغفر** قيل: فما باله؟ قال: **أولئك لهم الأمن وهــم متهدون»** ويقول: **«أربع لا يعطيهن اللــه إلا من أحــب: الــصمت وهــو أول العبادة. والتوكل على اللــه والتواضع والزهد في الدنيا»** وقال: **«من أحــب أن يكون أكرم الناس فليتق الله، ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل علــى الله، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن واثقا بما في أيدي اللــه أوثق منه على ما في يده»**.

وكما تحدث الكتاب والسنة عن المقامات تحدثا عن الأحوال كالمحبة والتجلي والمودة والصعق والفتوة، ويبين القرآن في ثمانية وسبعين موضعًا صــفات العبــاد الممتازين من البشر وهم أهل الصفوة من نبي أو رسول أو ولي.

ويبرز نعمه عليهم بالوحي والروح والملائكة [الزخرف:٥٩، الإسراء:١، الفرقان:١، النجم: ١٠، الصافات:١٧١، النحل:٢، غافر: ١٥].

كما يذكر تفضله على المخلصين بالتبصرة والكفاية والبشرى والتطمين برفع الخوف والحزن وتوريثهم الجنة وإضافة عبوديتهم إلى رحمانيته [ق:٨، الزمر:٣٦، الزمر: ١٧، الزخرف: ٦٨، مريم: ٦٧، الفرقان: ٦٣].

وفي مجال المن والعطاء والجود لهؤلاء المخصوصين تتحدث الآيات عن عبد أوتي الرحمة والعلم من لدن الله سبحانه، وأنه جل شأنه يورث الكتاب وأسراره المصطفين من عباده، ويمن على من يشاء بالنور والهداية واليقين والمعية [الكهف:٦٥، فاطر:٣٢، الشورى:٥٢، إبراهيم: ١١، الحجر: ٩٩، المجادلة: ٧] ويقول رسول الله ﷺ: «**سلوا الله العفو والعافية واليقين في الدنيا والآخرة**» وربط بين الأحوال والمقامات فقال: «**إن الله بحكمته جعل الروح والفرح في الرضا واليقين وجعل الهم والحزن في الشك والسخط**» وفي الحديث إشارات صريحة إلى منشأ البسط وبواعثه الإيمانية والنورانية وإلى منشأ القبض وأسسه في ضعف اليقين وحدوث الريب والضجر. ويذكرنا الرسول بالولي وصفاته فيقول: «**إن من عباد الله عبادًا ما هم بأنبياء ولا شهداء تغطبهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة لمكانتهم من الله.** قيل يا رسول الله: خبرنا من هم وما أعمالهم فلعلنا نحبهم؟ قال: **هم قوم تحابوا في الله من غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها، فوالله إن وجوههم لنور وإنهم على منابر من نور لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس**: ثم قرأ ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾»[يونس: ٦٢] ووصفهم الإمام علي فقال: هم صفر الوجوه من السهر عمش العيون من العبر خمص البطون من الجوع يبس الشفاة من الذوي(١)

(١) القرطبي في التفسير: ٣١٩٦-٣١٩٧

أي الذبول.

فكل هذه الآيات والأحاديث قد وجهت الصوفية وفتحت نفوسهم إلى الآفاق العليا وانشرحت لها قلوبهم وهفت إلى ما تحمل من الفضائل والأذواق والبشرى والأسرار، وحفزت هممهم إلى السلوك المستقيم وركوب الطريق الوعر على درب الوصول والقرب.

وبالإضافة إلى ما وجده رجال الطريق من آثار وكلمات تناثرت كالنجوم تضيء للساري مواطن أقدامه ومواقع نظره وآمال قلبه كتلكم الأقوال الدالة على حسن الحال الصادرة من الصديق رضي الله عنه والمتعلقة بالتوحيد والتوكل والخوف والرجاء مما جعل أبو بكر الواسطي المتوفى بعد (٣٢٠هـ) يعلق على عبارة أبي بكر (تركت لهم الله) فيقول: أول لسان الصوفية ظهرت في هذه الأمة على لسان أبي بكر إشارة فاستخرج منها أهل الفهم لطائف توسوس فيها العقلاء[١] ويقول السراج: لعمري إنها إشارة جليلة لأهل التوحيد في حقائق التفريد[٢].

وكانت كلمات عمر في الفراسة وفي كثير من الفضائل دافعة للصوفية في اقتفاء الأثر وتتبع النهج ولما في نفوسهم من أثر عميق يقول الطوسي أيضًا: ولأهل الحقائق أسوة وتعلق بعمر رضي الله عنه من اختياره للبس المرقعة والخشونة وترك الشهوات وإظهار الكرامات وقلة المبالاة من لائمة الخلق عند انتصاب الحق ومحق الباطل ومساواة الأقارب والأباعد في الحقوق والتمسك بالأشد من

(١) السراج: اللمع: ١٦٨-١٦٩

(٢) نفس المرجع السابق.

الطاعات..»[1].

وللإمام علي بصفة خاصة مكانة عند الصوفية بالنسبة إلى ذاته باعتباره من آل البيت وبالنسبة لأقواله لما لها من عمق وسعة في الحياة الروحية؛ ولذا نراه يتحدث عن سائر الفضائل وعن الصمت والذكر والنظر والحركة والعبرة والمعرفة المباشرة حتى صح للجنيد أن يقول: رضوان الله على أمير المؤمنين لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معان كثيرة ذاك امرؤ أعطي علم لدني[2].

وله معان جليلة وإشارات لطيفة مفردة وعبارة في التوحيد والإيمان والعلم وخصال شريفة تتعلق وتخلق به أهل الحقائق من الصوفية[3].

وإن صح كل ما روي عنه فهو أول من تكلم في الأحوال والمقامات[4] على حد تعبير السراج، ولما أكثر الصحابة في الأسس التي قام عليها التصوف وحملت أقوالهم من الصدق والدقة والإخلاص في الحال والدعوة نادى حمدون القصد والإمام الغزالي وعماد الدين الأموي[5] إلى أحقية الرجوع إليها دون غيرها لما تحمل من عظيم النفع وغذاء النفس وسمو العاطفة والشعور؛ ولأنهم تكلموا لعز الإسلام ونجاة النفوس ورضا الرحمن أما نحن فنتكلم لعز النفوس وطلب الدنيا ورضا الخلق.

---

(١) نفسه: ١٧٤

(٢) نفسه: ١٧٩-١٨٠.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

من أفواه الصوفية

رابعًا: ولندع الصوفية الآن يعبرون عن أصول طريقهم بلا تدخل منا يفسد جواهر أقوالهم ولآلي اعترافاتهم التي شملت التمسك بالكتاب والسنة ثم الحض على الشريعة لعلنا بعد سماعها نوقن بما يشهدون ويقلع المرتابون عن ريبهم.

ونبدأ أولاً: بصوفية القرن الثالث ممن يدعون إلى اتباع المصدرين فنلتقي بأحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ) حين يقول: من عمل عملا بلا اتباع سنة رسول الله فباطل عمله[١]، وعلى العبد أن يبكي على ما فاته على غير الموافقة[٢].

ومن علامات المحبة لله عن ذي النون المصري (٢٤٥هـ) متابعة حبيب الله ﷺ في أخلاقه وأفعاله وأوامره، ويرى أن مدار الكلام على أربع: حب الجليل وبغض القليل واتباع التتريل وخوف التحويل[٣].

ووضع السري السقطي (٢٥١هـ) قاعدة لتبين الأمور الصحيحة فقال: الأمور ثلاثة: أمر لك رشده فاتبعه وأمر لك غيه فاجتنبه وأمر أشكل عليك فقف وكله إلى الله عز وجل. وليكن الله دليلك واجعل فقرك إليه تستغن عما سواه[٤]، والعمل القليل في سُنَّة خير من الكثير في بدعة وكيف يقل عمل مع تقوى؟!

ويجعل يحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ) العبادة حرفة وحوانيتها الخلوة

---

(١) الرسالة: ٩٥ وطبقات السلمي: ٢٤

(٢) نفسه.

(٣) طبقات الشعراني ج١: ٦٠، طبقات السلمي: ١٠

(٤) الرسالة: ١١ والسلمي: ١٥

ورأس مالها الاجتهاد بالسنة وريحها الجنة[1].

ولا بد من أن نزن الأفعال والأحوال في كل وقت بالكتاب والسنة كما هو رأي أبي حفص الحداد.

ويصرح سهل بن عبد الله التستري (٢٧٣هـ) بأن أصول التصوف سبعة: التمسك بكتاب الله والاقتداء بسنة رسول الله وأكل الحلال وكف الأذى واجتناب المعاصي والتوبة وأداء الحقوق، ومرجعها جميعًا الاعتصام بالكتاب والسنة[2].

ويفرق أبو حمزة البغدادي (٢٨٩ هـ) بين العلم الناشئ من كتاب لله وبين العلم عن الاستدلال فيقول: من علم طريق الحق سهل عليه سلوكها وهو الذي علمها بتعليم الله إياه ومن علمها بالاستدلال فمرة يخطئ ومرة يصيب، ومن تبع فيه أثر الدليل الصادق الناصح بلغ عن قريب إلى مقصده، ولا دليل على الطريق إلى الله تعالى إلا متابعة الرسول ﷺ في أحواله وأفعاله وأقواله[3]؛ ولذا يقول الجنيد: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة....

وإذا التقينا مرة ثانية مع صوفية القرن الرابع وجدناهم يربطون الأعمال بالاتباع والموافقة كما يربطون أهم النظريات عندهم بالكتاب والسنة أيضًا.

ففي مجال المعرفة يقول أبو العباس بن عطاء الأدمي (٣٠٩ أو ٣١١هـ): من ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة ولا مقام أشرف من مقام

---

(١) طبقات السلمي: ٢٦

(٢) نفسه: ٤٨: ٧١.

(٣) نفسه.

متابعة الحبيب ﷺ في أوامره وأفعاله وأخلاقه والتأدب بآدابه قولاً وفعلاً وعزمًا وعقدًا ونية[١]، ويقول أبو محمد عبد الله بن محمد الشعراني (٣٥٣هـ): العارف لا يعبد الله على موافقة الخلق بل يعبده على موافقة الله عز وجل[٢].

وكذلك لا بد في الشوق من الموافقة: سئل الشبلي إلى ماذا تستريح قلوب المشتاقين؟ قال: إلى سرور من اشتاقوا إليه وموافقته[٣].

وواصل صوفية القرن الخامس والسادس ومن بعدهم حملة الدعوة إلى هذا المنهج؛ حيث بين الغزالي (٥٠٥ هـ) أن مفتاح السعادة في اتباع السنة والاقتداء برسول الله ﷺ في جميع المصادر والموارد والحركات والسكنات حتى في الأكل والقيام والنوم وفي العبادات والعادات[٤].

والكتاب والسنة جناحا السالك إلى الله أو دليلاه أو مصاحبه أو ظل يقيه ومن أراد الله فعلى جناح الكتاب ومن أراد الحب والاقتداء برسول الله فعلى جناح السنة[٥] كما هو عند سيدي عبد القادر الجيلاني:

ولهذه النصوص الكثيرة التي أفصحت عن المصادر الأولى للتصوف وعن الأصول التي تطور عنها، ولهذه النزعة المشتددة في التمسك بالكتاب والسنة. صح

(١) نفسه: ٦٣: ١١٠: ٧٢: ٨٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) الأربعين في أصول الدين ١٠٢: ١١٠

(٥) الغنية لطالبي طريق الحق ج٢: ١٤٢ والفتح الرباني ١٢٩، ١٩، ٥٧، ٨٦، ١٤٣، ٩١، ١٥٨ وفتوح الغيب: ٢٥.

ما قاله السهروردي: والصوفية من بين طوائف الإسلام ظفروا بحسن المتابعة؛ لأنهم اتبعوا أقواله فقاموا بما أمرهم ووقفوا عما نهاهم ثم اتبعوه في أعمالهم من الجد والاجتهاد في العبادة والتهجد والنوافل، ورزقوا ببركة المتابعة في الأقوال والأفعال التخلق بأخلاقه.. ورزقوا قسطًا من أحواله فاستوفوا جميع أقسام المتابعة وأحيوا سنته بأقصى الغايات[1].

فلا عجب بعد هذا أن نراهم يزنون كل فعل وحال وكرامة ووجد وخاطر بميزان الشرع الحنيف كما هو عند البسطامي والتستري والخواص والنوري والجنيد وبنان الجمال والطمستاني والأقطع والروزباري وغيرهم من رجال الطريقة الذين نلمس أخبارهم في هذا الشأن من كتب الطبقات.

حتى ابن عربي فإنه يطعالنا بضرورة التزام الصوفي بآداب الشريعة بتحليل رائع وإن كسته مسحة فلسفية فيقول عن معنى الأدب: ألا يتعدى بالحكم موضعه في جوهر كان أو في عرض أو في زمان أو في مكان أو في وضع أو في إضافة أو في حال أو في مقدار أو في عدد أو في مؤثِّر أو في مؤثَّر فيه فانحصرت أقسام محل ظهور آداب الشريعة[2] وآداب الشريعة في الجواهر شاملة لجميع الذوات على ما هي عليه من معدن ونبات وحيوان وإنسان وعروض وما يقبل التغير وما لا يقبله. وما يقبل الفساد وما لا يطرأ عليه فلا بد أن يعلم حكم الشرع في ذلك فيجريه فيه بحسبه.

وأما آدابها في الأعراض فتتعلق بأفعال المكلفين من وجوب وحظر وندب وكراهة وإباحة، وفي الزمان تتعلق بأوقات العبادة إذ لكل وقت حكم، والآداب

---

(١) عوارف المعارف: ٥٩-٦٠

(٢) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ٦٣٣-٦٣٤

الخاصة بالمكان كبيوت ومواضع العبادات وأحكامها، وما يتعلق بالآداب الوضعية ألا يسمى الشيء بغير اسمه حتى لا يتغير حكم الشرع بتغير الاسم فيخشى أن نحل حرامًا أو نحرم حلالا.

ومن الآداب في الإضافة أن نسند لنفوسنا الشر ونسند للـه الخير وإن كان الكل من عند اللـه كقول الخضر ﴿ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا ﴾[الكهف: ٧٩] فأسند الإرادة لنفسه في عمل ظاهر العيب بينما قال مسندًا إرادة الخير للـه : ﴿ فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا ﴾[الكهف: ٨٢] مراعاة للأدب والكمال مع اللـه سبحانه.

ويشمل أدب الحال ما يتصل بالسفر والإقامة. كما نعم آداب الأعداد ما يرتبط بعدد أفعال الطهارة وبعدد أيام الصوم الفرض والنفل وبالأعداد المرعية في جميع أنواع الزكاة وفي المعاملات والديات والمواريث[1].

ولما استشعر ابن عربي أن في التصوف من النواميس الحكمية[2] التي لم يجيء الرسول بها في عموم الناس من عند الله[3] كالقواعد والآداب المتعلقة بالرسوم في الطريقة وبكيفية الدخول على الشيخ وغير ذلك من التفضلات التي قد لا نجد لكل منها سندًا شرعيًا ظاهريًا أجاب إجابة شافية فقال: لما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي اعتبرها اللـه اعتبار ما شرعه من عنده تعالى[4] وكل ما وافق المقصود الشرعي ولا يخالف سنة فليس بدعة حسبما شرح القاشاني.

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) ابن عربي: فصوص الحكم: ١٠٣-١٠٤

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

خامسا الإجماع والقياس: وحينما رأى الصوفية أمر النبي ﷺ لحذيفة بأن يلزم جماعة المسلمين ؛ طالما بقيت لهم جماعة وقرءوا قوله «**أوصيكم بأصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب ؛ حتى يحلف الرجل ويشهد ولا يستشهد وعليكم بالجماعة وإياكم والفرقة**» وقوله «**إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة**» وتحذيره في الحديث «**من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**» دعوا إلى الإجماع ولزوم المهتمين بأمر الإسلام، وقد فهموا أنه ينطبق على أنواع ثلاثة: الأول: إجماع غالبية المسلمين وهو الذي أشار إليه أحمد بن محمد المقري (٣٦٦هـ) حين قال: صحبت عبد الله الخراز، فقلت له: بم تأمرني؟ قال: بثلاثة، بالحرص على أداء الفرائض بأتم جهدك، والاحترام لجماعة المسلمين. واتهام خواطرك إلا ما وافق الحق(١).

والمراد باحترام جماعة المسلمين ما يشمل السواد الأعظم كما هو رأي الإمام علي وابن مسعود والحسين وأبي مسعود الأنصاري من الصحابة(٢)، ورأي الشعراني كذلك من الصوفية(٣).

والنوع الثاني يطلق على إجماع العلماء من أهل الصفوة وهو المراد بموافقة الإخوان عند جعفر بن أحمد المقري (٣٧٨هـ) وهو رأي ابن المبارك وجماعة من السلف ورأي ابن خلدون(٤).

والثالث يراد به إجماع الصحابة وبه تمسك ابن عربي من الصوفية(٥)، وعمر

---

(١) طبقات السلمي: ١٢٦.
(٢) الشاطبي: الاعتصام ج٢: ١٥٠-١٥٢
(٣) طبقات الشعراني ج١: ٤
(٤) طبقات السلمي: ١٢٦. والاعتصام ج٢: ١٥٠. والمقدمة: ٣٨٦.
(٥) الفتوحات ج٢: ٢١٧.

بن عبد العزيز من السلف؛ لأنهم لا يجتمعون على ضلالة.

والمتأمل في الأحاديث السالفة وفي هذه الأقوال وفيما جاء من تقسيمات عند الشاطبي يعلم أن الكل مصيب؛ لأن من قال: المراد الصحابة، تمسك بأفضل أنواع الإجماع وأدقها موافقة وأشدها، استمساكًا لمكانتها من الصحبة؛ ولذا أوصى بها النبي خيرا وجعلها في المقدمة.

ومن قال: إن المعتد به هو إجماع المخلصين من المجتهدين فقد أشار إلى الرتبة الثانية والثالثة في قول الرسول «**ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**» ومن ذكر إجماع الغالبية فقد استند إلى أن الأمة لا تجتمع على ضلالة بل تبقى فئة على الحق لا يضرهم من خالفهم ولا خاذلهم وهم الذين يعتد بهم في درجة الإجماع الثالثة.

وبناء على هذا كله فإن الصوفية ركنوا إلى هذا الإجماع وأفادهم في تطور علمهم من الزهد إلى التصوف ؛ حيث لم تجتمع الأمة على تبديعهم في زمن من الأزمان.

وأما القياس فإن كثيرًا من الزهاد خاصموا أبا حنيفة وحمادًا لقولهما بالرأي والقياس ووقفوا من أصحابهما موقف الحذر والمهاجم الشديد.

ولقد سار الصوفية على هذا النهج فلم يركنوا في تقرير قواعدهم أو تطوير علمهم إلا إلى الكتاب والسنة والإجماع أما القياس فقد رفضه الغزالي قائلا: أما ميزان الرأي والقياس فحاشا لله أن أعتصم به فإنه ميزان الشيطان[1]، وهاجمه ابن عربي وهو يرتدي ثوبه الصوفي السني معلنًا أنه لا يقول به ولا يقلد فيه جملة

---

(١) رسالة القسطاس المستقيم: ١٠.

واحدة أبدا[١]

ويحتجون في رفضهم لـــه بأنه محل خلاف بين العلماء وذكر لأصل لا يحتل مكانة الإجماع ولأنه قد يقع بسببه الاشتباه بين القياس المبني على أدلـــة شـــرعية والمبني على الرأي وقد يضل العقل في صياغته وعلاوة على ذلك فهو زيـــادة في الحكم و لم يأمر به النبي و لم يأت في القرآن صراحة؛ ولكن ابن عربي كعادتـــه يتحدث بوجهين وجه ديني سني ووجه متفلسف نراه عندما ارتدى الوجه الثاني يقرر قبول القياس الجلي لا الخفي ويجعلـــه كخبر الآحاد[٢] ويـــسانده في هـــذا القرطبي[٣].

والحق مع الرفض والحذر والبعد عن مواطن الفتن والـــشبه خاصـــة وأن في النصوص وأقوال السلف سعة وفسحة وغنى.

والخلاصة بعد هذا كلـــه أنه قد اتضح لدينا بما لا يدع مجـــالا للـــشك أن التطور بدأ من قلب المدينة على أيدي زهادها غير متأثر بتيارات أجنبية، بل قـــد اعتمد في النشأة والتحول والتطور على الركائز الإسلامية الصحيحة كالكتـــاب والسنة والإجماع.

وقد تركنا ألسنة الصوفية لتتحدث عن نفسها وعن المنافع الأصـــلية الـــتي استقى منها رجال الطريق علمهم والذي تطور ونما على أساسها.

ومع علمنا بأن ما سقناه كاف لدحض مزاعم المستـــشرقين الراميـــة إلى أن

---

(١) الفتوحات ج٢: ٢١٤-٢١٧

(٢) نفس المصدر السابق

(٣) تفسير القرطبي: ٢٦٠٧ - ٢٦٠٩

التصوف بحالته التي صار عليها من الزهد وبصورته الحالية الجامعة لما عرف فيه من نظريات يرجع إلى جذور غير إسلامية وقد شكلته مصادر أخرى لا تنتمي إلى الأغصان الإسلامية إلا أننا لا نكتفي بهذا بل نعرض إلى اتهاماتهم ثم نقوم بالرد عليها مبينين أنهم قد قصروا في الدراسة واعترفوا من تلقاء أنفسهم بالعجز عن خوض هذا الميدان، وأنهم قد وقعوا في اضطرابات بينة.

سادسا: شبهة حول المنابع

الشبهة الأولى: يرى ماسنيون والدكتور عبد القادر محمود أن التصوف نشأ وتطور بين الصراعات الكلامية، وأنه قد انتهج في عهده الأول هذا السبيل فألقى بنفسه في مزالق ما وراء الطبيعة التي عرض لها المتكلمون الأول وفي مسائل الجوهر الفرد و المادية والاتفاق[١].

ولعل الذي دفعهم إلى هذه الوجهة ما وجداه من مسايرة كل من العلمين للآخر في التنقل على درجات التطور إذ إنه لما نشأ البحث في العقائد والتماس الإيمان من طريق النص والنظر أصبح الكمال الديني عند الفريق هو التماسهما من طريق التصفية والمكاشفة.

ولما شاعت أقاويل المتكلمين والفلاسفة في الصانع وصدور الموجودات عنه وما إلى ذلك من الحديث عن الروح والآخرة تكلم الصوفية في ذلك كله على منهجهم الذي لا يعتمد على نظر ولا على نص ولا معرفة إلا من ذاق ما ذاقوا[٢]؛ ولكننا مع هذا وردًّا عليه نقول على وجه إجمالي مع الشيخ مصطفى عبد الرازق: إن التصوف نشأ معبرًا عن المثل الديني الأعلى مخالفا ما عليه العامة

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: المجلد التاسع: ٣٤٧: د/محمود، الفلسفة الصوفية: ٧٩.

(٢) دائرة المعارف ج٩: ٣٤٦، ٣٤٤، ٢٤٧.

والقراء والمتكلمين[1]. وإن أبرز وجوه المخالفة تكمن في المنهج وفي النظرة العامة.

فعلى حين يتجه القراء ورجال الظاهر إلى تحقيق مثلهم وغاياقم عن طريق الظاهر والرواية إذ بالصوفية يهتمون اهتمامًا بالغًا بهذا الظاهر ومعه الباطن وبالدراية والتأمل والتروي البصيري والعقلي.

وبينما يعكف المتكلمون على المنهج النظري والقياس والبرهنة توصلا إلى ما يبغون إذ بالصوفية يلجئون إلى الخلوة والعزلة والمجاهدة لتنكشف لهم الحقائق برؤية مباشرة لا وساطة فيها لاستدلال فوق ما لدى رجال الطريق من استمساك قوي بالنص ومدلوله.

وبالإضافة إلى هذا فإن مما يعمق الهوة التي تفصل بين التصوف وعلم الكلام هو الحرب المستعرة التي دارت بين سلف الصوفية من الزهاد ثم الصوفية بعد ذلك من جانب وبين أهل الأهواء والبدع والفرق والمتكلمين من جانب آخر حسبما يتضح هذا مما قلناه أثناء دراستنا لمدارس الزهد وكما يظهر لكل قارئ يتصفح كتاب (صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام) لجلال الدين السيوطي أو كتاب (ذم الكلام وأهله) لإسماعيل الهروي سنقف على أقوالهم عندما نتعرض للحديث عن الذات الإلهية.

وإن صح ما قاله ماسنيون والدكتور محمود في هذه الشبهة فإنه ينطبق على ثلة قليلة جدًّا ممن انتسبت إلى علم الكلام بعقلها وفلسفتها وإلى الصوفية بمجاهداتها ورسومها كالكرامية والسالمية من المتكلمين المشبهة وهما لم يسلما من الهجوم والتعنيف الشديدين من جانب الأكثرية الصوفية ممن ركنوا إلى الكتاب والسنة وطوروا علمهم على ضوئهما.

(١) نفسه.

ومجرد المسايرة وحدها غير كاف في الحكم خاصة وأننا نعرف أن الجذور الصحيحة للحركة الروحية كانت أسبق وأنقى من الجذور الكلامية، وإن التنقل من دور إلى دور علمي آخر لا يخضع لظرف واحد وإنما ينتمي في الحقيقة إلى أكثر من سبب، فلربما كان هذا التنقل بدوافع التطور العام الذي هو سنة علمية لا بدوافع تطور الكلام وحده ثم إنه لا فائدة ترجى من التأثير إلا إن كان الأثر يتبع المؤثر في كل خطواته أو في أبرزها أما إن خالفه في أهمها وهو الطريق الذي يلتزمه السائر لم يبق إلا الشبه في الظاهر لا في الحقيقة وهو شبه لا قيمة له في الحكم على مهايا وحقائق الأشياء إذ كثيرًا ما تتشابه الأشياء ظاهرًا وتفترق لعدة أسباب جوهرية.

سابعا: الشبه الأخرى

تقوم هذه الشبه على أساس أن التصوف الإسلامي ساهم في تكوينه وتطويره عدة مؤثرات خارجية أهمها: تصوف أهل الكتاب وما تحويه الفلسفات الهندية والفارسية والأفلاطونية الحديثة، وتحكم أنصار هذا الاتجاه نزعات خاصة أو ميول شخصية أو افتقار لطول بحث وعمق تحليل وسعة نظرة. وأحيانًا يدفعهم إليه بعض أوجه الشبه، أو لون معين من ألوان التصوف نحا إلى التفلسف، وصبغ أعماله وأذواقه بصبغتها.

ونظرًا لعدم تحققهم مما يقولون، ولعدم خضوعه إلى منطق الصدق، وانطباقه على واقع التصوف والبعد عن تعيين اللون الصوفي المتأثر بالأفكار الأجنبية؛ لذا نرى دعاة التأثر مذبذبين داخل مناطق التأثير ومتناقضين بينها وبين أصالة المنابع الإسلامية. ولكي يتضح موقفهم وتذبذبهم أو تناقضهم لابد من عرض آرائهم في إيجاز، ثم نعقبها بالرد عليهم ودحض شبههم مع تحديد الطابع الصوفي الذي يمكن أن يوصف بالتأثر.

والقائلون بتطور التصوف عن مؤثرات أجنبية فرق[1]:

فريق يرى أن الظروف التي أحيطت بنشأة التصوف لا يمكن ردها إلى سبب واحد، بل ترجع إلى المسيحية، وإلى مذاهب الفرس والهنود ونساكهم، وهو وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانات الشرقية والمذهب الغنوصي.

وبالتالي فالتصوف في نظر هؤلاء حركة تلفيقية تمتزج فيها عناصر من تيارات مختلفة، ويعللون هذا بعلل متفاوتة:

منها ما يتصل بنوايا ونزعات المستشرقين، وتهدف إلى رمي الإسلام بالعجز والقصور عن مد الإنسان بما يحتاج إليه في جوانبه الروحية، ويصوغها آدم متز أستاذ اللغات الشرقية بجامعة بازل بسويسرا على النحو التالي: أحس المسلمون من أعماق نفوسهم بحاجات جديدة في الدين منذ القرن الثالث الهجري. وسرعان ما تقدمت لسد هذه الحاجات الديانات القديمة التي كانت دائمًا مستترة وراء ستار ظاهري[2].

وإليه ذهب دي بور ونيكلسون وحتى.. ويرى بعض الباحثين الإسلاميين أن هذا التأثير للمصادر المختلفة هو الذي أضفى على التصوف صورته العلمية، وفتح له باب البحث في كثير من المجالات، ولولاها لبقي التصوف في ثوب غير محكم النسج، أو غير قابل إلى الحياكة ولكنها هي التي جعلته قابلا للفهم، وهيأته لأن يكون محلا للدراسة. وبما أن العلة لا يجب أن تكون واحدة، بل يجوز أن تكون

(١) متز: الحضارة الإسلامية ج٢: ١٠ وانظر (دي بور تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٥، ٦، ٧٢ ، ٧٣)، (نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه: ١٢٨ والصوفية في الإسلام، ١١ ، ١٢) ، (حتى : الإسلام منهج حياة: ١٣٠).

(٢) نفسه.

أكثر من واحدة، وكل منها جزء من العلة التامة، فالمؤثرات جميعها هي العلة لتطور التصوف[1].

حسبما ساق ذلك كله الدكتور قاسم غني وأحمد أمين، على حين يرى سميح عاطف أن التصوف كان في الأصل الهندي رد فعل من الفقراء.الهنود ضد المهراجات الأغنياء، ثم حمل إلى العرب عبر فارس بعد ضعف الدولة العباسية مختلطًا بالعادات والتقاليد لدى الهنود والفرس، وممتزجًا بالأفكار الدخيلة على الإسلام[2]، فهو إذًا حركة تشويه لا حركة روحية مثالية.

وقد تعصب فريق من الباحثين لنوع معين من العلل، فمرة يرجعون التصوف في تطوره إلى ما أثر عن المصريين قديمًا من القول بحلول أرواح الآلهة في الحيوانات أولاً، ثم في أي كائن أرادت أن تحل فيه ثانيًا[3]، ومرة أخرى يرى جمهرة من المستشرقين خاصة أن التصوف يرجع في منبعه إلى الديانات الهندية القديمة لوجود شبه بين المظاهر العملية والنظرية لدى صوفية الإسلام، وبين ما ورد في الكتب الهندية من عقائد وأدعية وأناشيد، وما اصطنعه فقراء الهنود وزهادهم من طرق في الرياضة والعبادة والتفكر والذكر والمعرفة، خاصة ما يتصل بأفكار الفناء ووحدة الوجود والتناسخ والخلاص النفسي من المهلكات.

وكما وجد تشابه في التقاليد والعادات كنظام الخرقة والمخلاة والمسابح وعادة الذكر والانقسام إلى طرق وجماعات، وتحمس إلى هذا الاتجاه كل من ثلك، ودوزي، وهورتن، وبلوشيه. وبراون.

---

(١) غني: تاريخ التصوف في الإسلام: ٢٠-٢٢، ٩٠.

(٢) عاطف: الصوفية في نظر الإسلام: ٥، ١٦، ١٧.

(٣) د/ غلاب: الفلسفة الشرقية: ٣٢.

وفصل أوليري، وفون كريمر وجولد تسيهر ودي بور الطرق التي عبرت منها هذه الأفكار إلى الساحة الإسلامية الصوفية، فقالوا بانتقالها عن طريق فارس وعن طريق بعض المعابد البوذية التي انتشرت في بلخ بخراسان.

وبواسطة مجالس الجدل التي كان تدور بين المسلمين وبين غيرهم من أرباب الديانات الأخرى، أو عن جولات الرهبان الهنود التي كانوا يقومون بها، ويعتبر نيكلسون بعد كل الذي قاله هو وفيليب حتى من المتحمسين لهذا الرأى، كما يعتبر البيروني من دعاته ومؤسسيه، وقاسم غني من مروجيه[1].

ومرة ثالثة يذهب راسل ونيكلسون وثوبك إلى أن التصوف قد استمد عوامل نشأته وتطوره من أصول فارسية لنشأة عدد كبير من رجاله بين الفارسيين، وللتشابه بين بعض الأفكار الصوفية وبين الفارسية كالزهد وكالخلق بواسطة الكلمة عند الفارسيين، وبواسطة الحقيقة عند الصوفية.

وكاعتراف بعض الصوفية مثل النيسابوري (٢٧٠هـ) بأن اختلاف الكائنات راجع إلى النور والظلمة وتلك فكرة مانوية. والقول بأن العالم ضلال والوجود الحقيقي لله قول صوفي سبق به الفارسيون.

وقد ساعد على انتشار هذه الأفكار بين المسلمين وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بينهم وبين الفارسيين منذ أقدم العصور. كما بقي عدد كبير من

---

(١) الحياة الروحية في الإسلام: حلمي: ٣١-٣٢. ٣٥ ، ٣٦)، (في التصوف السلامي. والصوفية في الإسلام ٢١-٣٢ لنيكلسون) ، (تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام: فصل التصوف) (د. أحمد محمود دراسة وتحليل لكتاب تحقيق ما للهند البيروني: سلسلة الدراسات الإنسانية ج٣: ١٣٤-١٣٥) (دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٢-١٣)، (غني تاريخ التصوف في الإسلام ٢٢١- ٢٣٢) ، (حتى، الإسلام منهج).

سكان فارس على دينهم بعد الفتح الإسلامي، ولا يمنع حسب رأي دوزي أن يقوموا بنشر دينهم، حتى من أسلم منهم عمد إلى التصوف كرد فعل للعقلية الآرية ضد الدين الجديد.

ومن خلال هذه الحياة المزعومة قام كل منهم ببث دينه وأفكاره السابقة اتباعا للحركة النشطة التي سعت لتخريب الفكر الديني الإسلامي، ولتقويض الدولة الإسلامية المترامية، وانتقامًا منها على ما قامت به من إسقاط دولة الفرس وسلطانها، تلك الحركة التي انبثت في كل قطاع من قطاعات الدولة: في الجيش وفي قصور الخلفاء والأمراء.

وقد تمثلت أكبر وأخطر ما تمثلت في الحرانية أو الصابئة وفي القرامطة وفي الخرَّمية التي انتسبت إلى الإسلام والصوفية ظاهرًا، ولكنها أبطنت الإباحية والفوضى باطنًا، وهي التي أسسها أبو الحسن الحريري (٦٤٥هـ) الذي كان حرانيًّا في عقيدته وسلوكه ومسلمًا في مظهره فقط[1].

ويرى البعض أنه يرجع إلى بعض ما أثر عن اليهود والمسيحيين الذين كانوا على صلة دائمة بالعرب قبل الإسلام وبعده، خصوصًا فيما يتصل بنظرية التناسخ وبالتشابهات التي امتلأت بها التوراة، وكانت باعثًا على فكرة الاتحاد ومسألة

---

(١) الحرانية: نسبة إلى حران قرب الرها وهم جماعة يخلطون الوثنية بالأديان الكتابية من يهودية ونصرانية، والقرامطة أتباع حمدان قرمط، وقد انتسبوا إلى الشيعة وكادوا الإسلام، والخرمية نسبة إلى بابك الخرمي. وخرم لفظ أعجمي ينبئ عن الشيء المستلذ المستطاب الذي يرتاح له الإنسان، وكان مؤسسها بابك ابن زنى ولذا عاثوا في الأرض الفساد انظر (دي بور تاريخ الفسلفة الإسلامية:١١-٢٧)، والفهرست ٤٤٦) ، (ابن خلكان. وفيات الأعيان ج١: ٢٧٨-٢٧٩) (ابن شاكر، فوات الوفيات ج٢: ٤٣)، (البيان والتبيين ج٣: ٣٣) ، (الحضارة الإسلامية متز ج١: ١٠).

الظاهر والباطن التي دعا إليها يهوذا.

وانتقلت فكرة الحلول من فرقة الموشكانية اليهودية على أرنوس المسيحي إلى الحلاج والصوفية، كما أن صوفية المسلمين قد اقتبسوا كثيرًا من أقوال المسيحيين وارتدوا زيًّا كزيهم، وتشابهت عادات الصوفية في الذكر والرياضات والخلوات بما لدى الرهبانية.

وأيضًا استخدم صوفية المسلمين لفظتي اللاهوت والناسوت المسيحيتين، وأغرقوا بمسائل الولاية والحب الإلهي وفكرة الباذر التي جاءت على لسان المحاسبي وكلها مقررة الرهبنة المسيحية حسبما زعم نيكلسون، وجولد تسيهر، وآسين بلاسيوس، وآدم متز وغيرهم[1].

وأخيرًا يذهب فون كريمر وتسيهر ونيلكسون وماركس إلى أن التصوف خاصة في الجانب العرفاني والثيوسوفي يرجع على الأفلاطونية الحديثة التي انتشرت بين المسلمين عن طريق الأديرة المسيحية في الشام ومصر ومدرسة جند نسابور ووثني حران في فارس للتقارب بين الصوفية وهذه الفلسفة في نظرية الفيض والكشف والجذب ووحدة الشهود والوجود وإلى هذا مال قاسم غني والدكتور محمد مصطفى حلمي.

وبعد أن عرضنا وجهة نظر هؤلاء في العوامل التي ساهمت وشجعت على تطور الزهد إلى التصوف ننتقل الآن إلى الرد الإجمالي على هذه الشبه وبيان الاضطراب والتناقض الذي وقع فيه هؤلاء المستشرقون، ثم بيان الصنف من

(١) (الفلسفة الصوفية في الإسلام: ١٩-٢٧)، (الشهرستاني الملل والنحل ج١: ١٩٣، ١٩٧) ، (نيكلسون الصوفية في الإسلام :١٤،١٣) ، (العقيدة والشريعة : تسيهر ١٤٩-١٥٣) ، (الحضارة الإسلامية متز ج١٠:٢-١٤).

الصوفية الذي يمكن أن توجه إليه هذه الاتهامات، أما الردود التفصيلية فستأتي عند كل نقطة من هذه النقاط عندما ندرس أفكار الصوفية وأذواقهم.

وفي ظني أن الرد الإجمالي ضروري هنا، وأنه لا يتنافى مع التفصيل القادم بل هو كالتمهيد له، ثم إن الإجمالي لا يعتبر حكمًا على الحقيقة؛ لأن الحكم المقبول عقلا ومنطقًا هو ما يأتي بعد دراسة وافية ومفصلة وهو ما سنقوم به بعد ذلك.

ثامنا: دحض الشبه

كان من الممكن أن أكتفي بما قاله الصوفية أنفسهم عن المنبع الأصيل لعلمهم وتطوره، وأن أتركه وحده صالحًا للرد على تلك المزاعم السابقة، ولكن ما دام هؤلاء الباحثون قد نثروا الأشواك على طريق الصوفية فلابد من إزالتها حتى لا تصاب الأقدم الطرية حديثة العهد بالسير أو بتتبع هذا الدرب العميق كثير الفجاج والمفارق، على أنه قد اعتمد في رفع هذه الموانع على أقوال ونظرات واضعيها أنفسهم؛ كي أدلل على جهلهم وقصورهم عن بلوغ هذا المرتقى الصعب، وحتى لا يغتر الباحثون الإسلاميون بما حاول المستشرقون نصبه من شباك وفخاخ، وإنني أدعو الجميع إلى أن ينصتوا لتلك الحقائق:

(أ) الشك في النوايا

اهتم الغربيون بدراسة مشكلة المنابع الصوفية كما اهتموا بغيرها من الأفكار الإسلامية وتاريخ الإسلام ولغته وطبيعة شعوبه، في عصر اتسم بالطابع الشعوبي والتعصب الديني والخضوع لنظريات التفوق العنصري والتمهيد للاستعمار والدعوة إلى اتساع حركة التبشير.

تلكم الروح التي جعلت بحوثهم في غير خدمة البحث العلمي النزيه، وأتت

أحاديثهم لا تخلُ من نغمة العاطفة الدينية، وتلك كانت يومئذ روح العصر[1] على حد تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق.

ولما كان أئمة المستشرقين من دعاة الحركة السرية المتفرعة من جمعية أصحاب النور، وجمعية وردة الصليب المنبثقة من جمعية البنائين الأحرار. وكلها من فروع الماسونية القديمة والحديثة التي عمدت بقصد إلى تشويه القيم العربية والإسلامية منذ الحروب الصليبية حتى الآن بما تزعمه وتنشره من نظريات؛ لذا صدرت فروضهم عن عقيدة وخطة موضوعة أكثر من صدورها عن منطق البحث العلمي وحده[2] كما يؤكد نيكلسون.

ب- القصور في الدراسة

المتتبع للطريقة التي درس المستشرقون بها التصوف يجد أنها قد انتابها القصور لدراستها هذا العلم في إطار الملاحظات العامة للتاريخ الديني الإسلامي أو الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي، أو في ضوء الدراسات الفكرية الإسلامية والصلات الناشئة بين العرب وغيرهم وأوجه الشبه بينهم وبين الآخرين، إلى غير ذلك من العموميات التي اهتمت بها المدرسة الألمانية بصفة خاصة، والملاحظات العامة أو الدراسات الشائعة لا تعطي أحكامًا صائبة.

وقد يأتي القصور من جراء الاهتمام بلون معين من ألوان الصوفية مثلما تُعنى المدرسة الإنجليزية بدراسة النظريات الفلسفية لدى الصوفية الإسلاميين، وكما قام جولد تسيهر بدراسة أبي العلاء المعري واهتم ماركس هورتن بدراسة البسطامي والحلاج.

---

(١) الشيخ مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية :٨.

(٢) انظر د/عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام: المقدمة، وانظر كتابي نيكلسون السابقين.

كل ذلك تحت أضواء الرهبنة المسيحية وبمقياس رياضات الهنود، وهو مترلق خطير بلا شك، واتجاه ذميم سواء في موضوع الدراسة الذي يقتصر على طباع فلسفي محدود إذا قيس بالتيار السني الهادر وعلى نماذج صوفية لا تحظى بالتأييد الكامل حتى بين الأوساط الصوفية نفسها، أو لا تنتمي للصوفية في مسلكها وأخلاقها كأبي العلاء، أو في المنهج الذي اتبعه هؤلاء، والقائم على تلمس التشابه وعدم التخلي عن الأفكار المسبقة والهوى الشخصي.

والدراسة القائمة العميقة بنظم صوفية أخرى تختلف عن التصوف الإسلامي طريقًا وغاية، تجعل غالبية الأحكام متأثرة بهذه الأفكار المسبقة[1] كما أكد الدكتور جعفر، ويعترف نيكلسون بعدم الإلمام بالمادة العلمية اللازمة لتشكيل حكم يتسم بالموضوعية، ويعبر عن التصوف من حيث هو فيقول على أني لا أدعى أني استقصيت كل المادة التي يمكن استغلالها في هذا البحث[2]، وفوق هذا كلـه فإنه يقرر أن مشكلة المنبع والعوامل التي ساعدت على تطور التصوف غامضة عليه وعلى أمثاله، إلى درجة أن شعاع الحل فيها يختبئ خلف سحاب كثيف، وعلى من يريد الكشف على هذا الشعاع أن يبدد تلك السحب فيقول: وهو من الغموض بحيث لا يمكن الوصول فيه إلى حل نهائي في ضوء ما لدينا من معلومات في الوقت الحاضر[3].

وكل ما يقدمه في هذا الصدد يجب ألا يعتبر أكثر من محاولة أو تجربة[4] باعترافه نفسه، كما شكا سعة موضوع البحث، وأنه يخرج عن حدود قدراتهم،

---

(١) د/ جعفر التصوف طريقًا وتجربة : المقدمة.

(٢) في التصوف الاسلامي وتاريخه: ٢ وما بعدها.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) نفس المرجع السابق.

وما يقولونه فيه ليس حلاً نهائيًا وحكمًا لازمًا وجميع الفروض المتعلقة بمنبع التصوف لا تزال قيد البحث ولا غرابة في ذلك؛ لأن العوامل التاريخية والتتابع الزمني في تطور الفكرة الصوفية لم يطلع بدراستهما أحد بعد[1].

ويؤكد ماسنيون على أن الشُّقَّة بينهم وبين منابع وعوامل التطور للتصوف ما زالت بعيدة[2]، وما داموا قد اعترفوا بعدم الإلمام بمادة التصوف، وأن الموضوع أوسع من إمكانياتهم ومستغلق على تفكيرهم وأن ما توصلوا إليه لا يخرج عن كونه محاولة قابلة للرد والرفض، وأن المسافة بينهم وبين الحقيقة شاسعة وصعبة، فلا ينبغي ولا يجوز أن نستنير بآرائهم ولا أن نتبعها، اللهم إلا إذا صح الاستنارة بخيوط الظلام؟؟ وعلينا أن نُجدَّ السير نحن، وأن نقدم لهم الحلول من مصابيحنا.

دحض التأثير الهندي

(جـ) وهكذا بدت أمام أعيننا بدايات التقهقر ومحاولة الاعتذار عن خوض هذه المعارك على ساحات التصوف من هؤلاء المستشرقين الذين كانوا من قريب يحاولون اعتلاء منصة الصراع، ويستخدمون ألفاظ الجزم والقطع والتأكيد بأن هذا العلم يرجع إلى مؤثرات أجنبية، فنراهم الآن وقد دقت على رءوسهم أصوات الحقيقة، وألحت على أذهانهم . وخطف ضوءها أبصارها، فخروا صرعى بين حلبة البحث وعلى مسرح الأحكام، فتعالوا ندركهم وهم يترنحون في ساحات الهزيمة لنستمع إليهم ماذا يقولون عن الأثر الهندي في التصوف مرة ثانية؟

يجب أن نعرف أولاً أن الصلات التي نشأت بين العرب من جانب وبين الهند

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة :٨.

والفرس من جانب آخر قبل الإسلام، رغم الاختلاط الدائب بينهم عن طريق التجارة، إلا أن التاريخ والمأثور عن الجاهليين من حكم فطرية كلها فلتات الطبع وثمار الخاطر لا يصححان الحكم بأن العرب قد استفادوا من فلسفة الهند استفادة تتسم بالدقة في التحليل والتعليل، و لم يتركوا لنا بحوثًا في المشكلات المتيافيزيقية أو الوجودية أو الأخلاقية والنفسية.

أما بعد الإسلام فكان الإقبال على الدين الجديد هو شغل المسلمين الشاغل، وقد تغلبت مبادئه وعقائده على غيرها وكتب لها السيادة على أفكار ونظريات المغلوبين من البلاد المفتوحة، و لم يعرفوا ما للهند على وجه الحقيقة إلا من خلال مُؤلّفين:

الأول: يسمى إكمال الدين وإتمام النعمة للشيخ صدوق أبي جعفر محمد بن علي الذي كتبه في أواسط القرن الرابع الهجري.

والثاني: كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني (٤٤٠هـ) والذى انتهى من تأليفه في الربع الأول من القرن الخامس الهجري.

ومعنى هذا ببساطة أن المسلمين لم يدرسوا آراء الهنود وحكمتهم إلا في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس إن صح أن انتشار المؤلفات كان سريعًا، فإن تقرر أن الكتابين قضيا فترة في خزائن أصحابهما حتى خرجا إلى النور، وهذا هو الغالب، فلابد أن تكون المعرفة بفلسفات وأديان الهنود قد تأخرت عن الزمن الذي حددناه.

وسواء صح هذا أو ذاك فالحقيقة شاهدة بأن التصوف في تلك الفترة كان قد قام وتطور وتشكلت أهم نظرياته ورسومه وأذواقه، وإلا ما استطاع موازنات

بينه وبين ما لدى الهنود؛ إذ من المعقول أنه لا يعقد موازنة بين شيء سيجد وسيتأثر وهو التصوف، وبين شيء موجود فعلاً وهو الحكمة الهندية.

وإذا ظهر لنا تشابه بين ثمار العقول والقلوب عند الصوفية وبين ما أنتجته حكمة الهنود، فإن مرجع ذلك إلى التوافق الفطري بين الأمتين في طرائق التفكير، وإذا وجد بين أمة وأمة تقارب في الطباع وأساليب البحث جاز أن ينشأ عنه ضرورة تشابه في بعض النتائج العلمية أو الطرق المؤدية إليها.

وقد دلنا الشهرستاني على هذا في قوله: العرب والهند... أكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية[1].

ويقول: والمقارنة بين الفريقين والمقارنة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والغالب عليهم الفطرة والطبع....[2].

وبالتالي فما دامت تلك طبيعة فطرهم، فإنه يمكن أن يصل كل منهما إلى نتائج تشبه تلك التي وصل إليها الطرف الآخر دون أن يكون أحدهما قد تأثر بالآخر.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يجوز أن يكون التشابه في الشكل والصورة لا في الحقيقة كما هو في نظرية الفناء التي تعتبر أساسًا قويًا لمن قال بالتأثير الهندي في التصوف؛ لأن الفناء الصوفي يختلف كما لاحظ نيكلسون عن النرفانا الهندية في الطريقة والغاية؛ إذ الأول يعتمد على الشرع، وغايته البقاء مع

---

(١) الشهرستاني ج٢:٢٠.

(٢) نفسه ج٢: ٢٤٢.

الله، والبوذي يقوم نفسه بنفسه لنفسه دون أن يكون لــه غاية يشتاق لأن يفنى فيها، فهما في روحهما متعارضان[1].

كما أن الجذب الصوفي الذي يغيب فيه العبد عن شعوره لتأملــه الجمــال الرباني مختلف تمامًا عن حالة هدوء الأرهات الهندي العقلي الخالي من الشعور في لا شيء، ومن هناك يهتف نيكلسون من جديد معلنًا للجميع أن القــول بــأن التصوف مستمدًّا من الفيدانتا لا يمكن الأخذ به[2].

وهذا رأي منصف للغاية؛ إذ كيف يكون الصوفي وهو الذي يلتزم شرعًا من اللــه الواحد الأحد في رقة ومجاهدة ورياضة بالطاعات والعبــادات ليتحقــق بالقرب من اللــه سبحانه مقلدًا في الجو الروحي النقي لعباد البقر، هذا مــا لا يمكن قبولــه لا تعصبًا ولكن بالتأمل والموازنة الدقيقة.

ونكتفي بهذا القدر في الرد على مثيري هذه الشبهة، ونقول مع دي بور ما يكون لنا أن نساير روح العصر، فنجعل لآراء نساك الهنود المتصلة بلــبن البقــر مكانًا من كتابنا أو -بحثنا- أكبر مما ينبغي لها. كان هــؤلاء النــساك يعــذبون أنفسهم تطهيرًا لها من الآثام، وقلوبهم تلتهب بالعاطفة[3].

دحض التأثير الفارسي

(د) ويمكن رد التأثير الفارسي إذا علمنا أن العرب لم يستطيعوا رغم العلاقــات التي نشأت بينهم وبين الفرس قبل الإسلام أن يهضموا عقائــد الفارســيين وفلسفاتهم، و لم تظهر آثار حضارتهم في حياة العرب السياسية أو الاجتماعية

(١) نيكلسون الصوفية في الإسلام: ٢٣ . وكتابة في التصوف الإسلامي.

(٢) نفسه.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية :١٣.

أو الدينية، وإلا لانتقلوا بها من البداوة إلى التحضر، ومن عبادة الأوثان إلى عبادة النيران، ولكننا رأيناهم على حالهم وعقائدهم، و لم يرد إلينا أن قبيلة عربية قد اعتنقت الأفكار الفارسية.

ومن ناحية أخرى فإن الفارسيين حتى في الساعات التي كانوا فيها ينتصرون على عدوهم كالرومان مثلاً لم يفكروا في نشر المجوسية أو إحلالها محل الأديان التي اكتسحت جيوشهم ديارها[1]. كما هو رأي الدكتور محمد حسين هيكل.

وهكذا ظل العرب جامدين محافظين على قديمهم حتى جاء الإسلام فأخرجهم من هذا الجمود، ودعاهم إلى التأمل والتدبر والنظر.

وطفقت عقولهم تنهل من معين الثقافة الجديدة التي لا ترجع في أصولها إلا إلى الوحي، حتى في تلك الأوقات التي دانت فيها فارس لحكم الإسلام وامتزجت الدماء العربية بالفارسية، وحدث المزج والتزاوج وتوطدت الصلات لم يقبل العرب شيئًا من أفكارهم في البداية؛ لما يجده الفاتح من استعلاء بقوته ونظرياته، ومن إعزاز بدينه ومبادئه، ومن النظر بعين الازدراء والمقت لغير ما يتفق مع عقيدة المسلم وشرعه، خاصة إذا كان الإسلام في صلب آيات القرآن قد هاجم المجوسية والمشركين عامة في قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾[الحج:١٧].

ولذا كانت الحرب سجالاً بين المسلمين وهؤلاء الذين ظلوا على مجوسيتهم من الثنويين والدهريين، وهما المذهبان المنتشران في فارس.

---

(١) هيكل: حياة محمد :٣٨.

وقد اعترف بتلك الحقيقة دي بور[1]، و لم تهدأ هذه المناظرات، و لم يقبل المسلمون على تشرب الأفكار الأجنبية إلا بعد أن ضعف الوازع الديني عند المسلمين، وهزل سلطان الدولة في وقت كان التصوف فيه قد نشأ وتطور وشق دوره بمقوماته السنية بين العلوم الإسلامية الناشئة.

وعلى كل من قال غير ذلك، أو ادعى أن التصوف يرجع إلى جذور فارسية، فعليه أن يثبت الصلات التاريخية بين الديانات الفارسية وبين هذا العلم، وأن يوضح لنا متى تغلغلت عقائد المانوية والمزدكية والزرادشية في نفوس المسلمين؟ ولا شك أن تحقيق هذه المسألة بأسانيدها التاريخية أمر يبدو عسيرا جدا[2] باعتراف الأستاذ براون الذي يعد من أكبر الباحثين في تاريخ الفرس وحياتهم العقلية والأدبية والاجتماعية والدينية.

كما يرفض نيكلسون أن يكون التصوف رد فعل للعقلية الآرية أو وليد العقل الفارسي؛ لأن أكثر رجال التصوف كانوا من أصل فارسي، مبينًا أن الدلائل على ذلك غير كافية وحجته مشوهة ناقصة[3].

ثم يقول لا أعتقد أن أحدًا ممن درس المسألة دراسة تاريخية ينكر عليَّ النتيجة التي وصلت إليها، وهي أن الأمر لم يكن كذلك إطلاقًا. نعم كان معروف الكرخي من أصل فارسي، ولكن الكلام في الأحوال والمقامات وما إلى ذلك من المسائل التي هي من صميم التصوف لم تظهر إلا عند رجال أتوا بعده أمثال أبي سليمان الداراني وذي النون المصري اللذين عاشا في الشام ومصر، و لم تجر في

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية:١٣.

(٢) د/ حلمي: الحياة الروحية في الإسلام:٤٠.

(٣) في التصوف الاسلامي وتاريخه.

عروقهما نقطة واحدة من الدم الفارسي[1].

ويضيف أن رواد التصوف من أهل سوريا ومصر كانوا عرب الجنس[2]، ونحن نوافقه على رد التأثير الفارسي، أما الحديث عن المقامات والأحوال فكان شائعًا في الجزيرة العربية والبصرة قبل الشام ومصر.

تمايز التصوف عن الرهبنة

(هـ) والتصوف الإسلامي غير الرهبنة أو ما يسمى بالميستيسيسم كما يقرر رينيه جينو؛ لأن الرهبانية شيء خاص بالمسيحية، وليس في التصوف ما يشبهها. والفروق الجوهرية بينهما تفجأ النظر، ولا تدع للتماثل مجالا، وهي الجديرة بتحقيق التمييز بين النوعين من التصوف.

ومن أمثلة ذلك أن التصوف المسيحي جزء من الشريعة والظاهر، وهدفه بعيد كل البعد عن أن يهتم بالمعرفة المباشرة التي هي أهم حقائق التصوف هنا، والمسيحي الذي اتخذ الرهبنة سبيلاً في الحياة ينهج في سلوكه منهجًا سلبيًّا، ويقتصر على تلقي ما يأتيه دون أن يكون له أثر شخصي، ولا طريقة ينخرط بين أفرادها، ولا شيخ يسلكه ويربيه.

بخلاف التصوف عندنا فلابد فيه من شيخ وسند وطريقة لمن أراد السلوك، وأيضًا تهتم الرهبنة بالحب فقط، بينما يجمع التصوف بين الحب والمعرفة معاً[3].

والنتيجة التي يصل إليها كل من جينو ولينجز أن التصوف والرهبنة مختلفان

(١) نيكلسون: الصوفية في الإسلام: ١١ ، ١٢ وفي التصوف الإسلامي.

(٢) نفسه.

(٣) د/عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلي ٣٣٠-٣٣١.

سلوكًا ومعرفة وذوقًا وتذوقًا، ولا تشتمل اللغة العربية على أية كلمة تترجم ولو تقريبًا كلمة ميستيسيسم ذلك أن الفكرة التي تعبر عنها هذه الكلمة غريبة كل الغرابة عن السنة الإسلامية[1].

وما وجد من تشابه فهو في الظاهر فقط ولا «يعني على كل حال أن التصوف في الإسلام مدين بنشأته لتأثير مسيحي[2] على حد تعبير فيليب حتى. وإننا نجد للباس الصوف وللذكر والصمت والمجاهدة والحب والولاية أصولاً في القرآن والسنة، فلا داعي لنسبتها إلى النظم المسيحية في الرهبنة.

إلى اي مدى تأثر التصوف بالفلسفة

(و) وأما بالنسبة للتأثر بالفلسفة فإننا نلاحظ أنه نشأ بين التصوف والفلسفة صلات تاريخية، ففي الوقت الذي كان فيه سعيد بن المسيب وأقرانه في المدينة يمهدون السبيل للتطور كان خالد بن زيد (٨٥هـ) مغرمًا بالترجمة.

وفي الوقت الذي كان الحسن البصري ومالك بن دينار يطورون زهد البصرة كان جعفر الصادق يتكلم في الكيمياء والفأل والزجر.

وفي الوقت الذي اتسعت فيه الترجمة على أيدي العباسيين في نهاية القرن الثاني كان شقيق البلخي ومعروف والداراني يتكلمون في الحقائق.

ومع الدور الرئيسي في الترجمة على يد المأمون في بدايات القرن الثالث كان المحاسبي وذو النون والبسطامي والسري ينشرون أهم الأذواق الصوفية ويجتمع حولهم المريدون من كل صقع.

---

(١) زكريا هاشم: المستشرقون والإسلام: ٤١٨-٥٠٦.

(٢) الإسلام منهج حياة: ١٢٣.

وكما شهد القرن الثالث والرابع حركة تفلسف فقد شهد أفكار الحلاج من الصوفية، وهذا كلــه يعني أن العلمين نشآ وتقدما في زمن واحد وأن الـــروابط التاريخية تجمعهما معًا في أحقاب تاريخية وأدوار تطورية واحدة، ولكن هـــذا لا يعطينا حق الافتراق بأن التصوف نهل من الفلسفة على الإطلاق وفي جميع المراحل والألوان؛ لأنه في الدور الأول الذي جمع بين عصري ابن المسيب وخالد بن يزيد كانت الترجمة مقصورة على كتب النجوم والطب والكيمياء.

وكذلك في الدور الثاني حيث اهتم جعفر الصادق بالفأل والزجر، و لم يتجه أي من يزيد ولا الحجاج ولا هشام ممن كانوا لهم عناية بالنقل إلى ترجمة الإلهيات والأخلاق والوجود والنفس مما يجعلنا نقول إن الفلسفات التي يمكن أن يـستفيد منها التصوف، وأن يتأثر بها لم توجد حتى بعد منتصف القرن الثاني الهجري.

وقد سبق لنا أن بينا أن هذا الوقت كان قد شهد تحولات هائلة للتـــصوف على أيدي زهاد المدينة كحازم بن دينار الأكوع، وزهاد البصرة كالحسن ومالك مع شخصيات لها وزنها كالفضيل وابن أدهم وشقيق البلخي. وإن كـــثيرًا مـــن الأفكار والنظريات قد تمهدت خلال هذا الوقت قبل أن تطل الأفلاطونية الحديثة بكدرها، ومن هنا فالتطور في تلك الحقبة كان تطورًا صوفيًا ذاتيًا مـــن صـــميم الإسلام ومبادئه.

وعندما جاء القرن الثالث ودخلت علوم اليونان والحكمـــة إلى الـــساحات العلمية الإسلامية تظاهر الجمهور الغفير من الصوفية السنيين على كل من يشمون من فمه رائحة التفلسف. وصبوا جام غضبهم على الصوفية المتفلسفة كما صنع السري السقطي وعمرو بن عثمان المكي مع الحلاج وتلاميذه، وقد ألف رويم بن أحمد كتابه غلط الواجدين للرد على هؤلاء المارقين في نظره.

كما شددوا في النكير على الكرامية والسالمية من الفرق الكلامية المنتسبة للتصوف لقولهم بالتشبيه المتأثر بالديانات والفلسفات السابقة.

وكذلك هاجموا بعنف الفلاسفة الحقيقيين على غرار ما فعل الغزالي في حملته المشهورة، وكما قال العطار إن كان الكفر أحب إلي من فاء الفلسفة[1] ويقول أيضًا كن رجل دين ومحرم أسرار وأبعد خيال الفلاسفة ليس أبعد من فلسفي عن شرع النبي ﷺ[2].

واعلم أن اعتماد الفيلسوف على العقل الكلي واعتماد الصوفي على الأمر الكلي، وإن مائة عالم من العقل الكلي تزول في جلال أمر إلهي واحد[3] وقد نصح جلال الدين الرومي فخر الدين الرازي قبل أن يتصوف قائلاً: أقل أقل من حكمة اليونان اقرأ حكمة المؤمنين أيضًا[4].

.ولشدة هذا الهجوم وعدم الانصياع للتيارات الفلسفية لا في الموضوع ولا في النظريات جعل رنان يقرر أنهم أظهروا عداء للفلسفة على وجه سافر[5] ودعا نيكلسون إلى رفض تأثر التصوف بناء على التشابه أو الصلات التاريخية، مؤكدًا أن الصوفية وضعوا النظام العملي والنظري و لم يكونوا فلاسفة حتى القرن الرابع.

ومعنا الآن بعض الملاحظات الهامة:

أولها: ليس كل صلة تاريخية بين علمين تستلزم بالضرورة أن يتأثر أحدهما

---

(١) د/عزام: التصوف وفريد الدين العطار: ٧٤ نقلاً عن منطق الطير.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) نفس المرجع السابق.

(٥) نقلا عن تاريخ التصوف في الإسلام:١٨.

بالآخر أو أن يحدث التراضي والتعاون بينها، بل قد ينشأ من تلك الصلة عناد ورفض من طرف للطرف الآخر، وهذا هو الذي حدث من التصوف للفلسفة.

ومن تلك الملاحظات وأهمها أن دخول النظريات الفلسفية قد فصل بين طابعين للتصوف:

طابع سني ورث الاستقامة عن عصر الزهاد، ثم دان بالشرع وأخلص له وحارب كل خارج ومبتدع، وهم الأغلبية الساحقة من رجال الطريق، والذين لم يخل منهم عصر.

وطابع مزج بين التصوف والفلسفة، وبدأ هادئًا معتدلاً على أيدي البسطامي، ثم نشط على أيدي الحلاج. وقوي على أيدي السهروردي الحلبي، ثم بلغ أوجه على أيدي ابن الفارض وابن عربي وتلاميذهما، وهدوء هذا الطابع وقلة أنصاره خلال القرن الثالث والرابع يدلنا على ضعف سريانه بين الصوفية، وعلى أن الفلسفة لم تكن من القوة التي تستطيع بها غزو الساحة الروحية.

ولذا لم تظهر عبارات العداء لها من الصوفية بصورة وفيرة و لم ينهض لها واحد للتشهير بها مع وجود أفذاذ الصوفية في هذين القرنين، حتى جاء عصر الغزالي فوجدها تغلغلت في مختلف العلوم بحملته المشهورة، وتبعه من ذكرنا من الصوفية، على أني لا أقول إن الحملات قد قضت عليها من بين رجال القوم؛ لأن ابن سبعين وابن عربي ونجم الدين كانوا بعد الغزالي.

ومن بين هذه الملاحظات أيضًا أن ظهور الطابعين هو الذي حفز السراج والكلاباذي والمكي والقشيري[1] على تأليف كتبهم ليبرزوا شيئًا من أصول القوم

(١) وهم أصحاب المؤلفات الآتية: (اللمع، التعرف، قوت القلوب؛ الرسالة).

ومقصودهم، وطريقة أهل الصحة والفضل وسير الشيوخ في آدابهم وأخلاقهم، ومعاملاتهم للتمييز بين المخلصين والمتشبهين وهو الذي دعا ابن خلدون لتقسيمه الصوفية إلى متقدمين وهم الذين اختصوا بمذهب الزهد والإقبال على العبادة والمجاهدة والحديث عن العلوم والمعارف واليقين والخواطر والمقامات والأحوال، وإلى متأخرين، لهم من التحقيق نصيب، ولهم في التفلسف نصيب كأرباب الوحدة، وقد أطلق عليهم محققي المتأخرين في مقابل المتأخرين الذين انصرفوا إلى التصوف الإشراقي الفلسفي التأملي.

والصنف الأخير فقط المذموم عنده وإن ترفق على الكل[1]، هذا ومن الواضح أن الفلسفة وحدها هي المسئولة عن هذا الانشطار بين الصوفية، وأنها هي التي كانت سببًا في اتهام التصوف بالنقل عن الأفلاطونية، مع أنه كما رأينا قد انحصر الفريق الصوفي المتفلسف في أفراد قلائل لا يقاسون بتلك الكثرة الهائلة، التي ضمها الطابع الصوفي السني.

ومن الإنصاف أن نقول إن التصوف السني بريء من تهمة التأثر بالفلسفة، والذي يجب أن يتحمل هذا وحده هو التصوف المتفلسف الذي لا يستطيع باحث أن ينكر رائحة الفلسفة وهي تفوح من بين نظرياته.

ومن أفواه أربابه بينما نشم أريج السنة تعطر الجو من حولنا، نتحول في رياض التصوف المعتدل والسالك سبيل الشرع، فلننتبه إذا ما وجه الاتهام بالتأثر نحو التصوف، فلنصرفه على من يستحقون من الصوفية الفلسفيين أما الجمهور الكبير الذي قام على أكتافه التصوف ونما وتطور بفضل تجاربه وأذواقه، فقد اعتمد كلية على الكتاب والسنة، وتعالوا نستمع إلى شهادات من المستشرقين

---

(١) المقدمة: ٣٩٨-٤٠٤.

أرباب الاتهامات السابقة يعودون فيها إلى ما نذهب من تطور التصوف داخل الإسلام ذاته.

عودة إلى الحقيقة

(ز) يمهد نيكلسون لإعلان رأيه النهائي في مسألة منبع وتطور التصوف بتقرير قاعدة هامة في مسألة التشابه، تتلخص في أنه لا ينبغي إغفال البديهية الناطقة بأن الشبه بين شيئين لا يكفي للقول بأن أحدهما تأثر بالآخر، إلا إن تحققنا من وجود صلة فعلية تجعل النسبة بينهما جائزة وإلا إن تأكدنا كذلك من أن الفرض المحتمل متفق مع جميع الحقائق المؤكدة.

وهذان العنصران لا يتحققان مع ظاهرة إرجاع التصوف إلى مؤثر أجنبي، أيًا كان نوعه[1] فمجرد الشبه لا يكفي لصحة الفرض بأن الشيئين شيء واحد، أو أحدهما تولد عن الآخر؛ لاحتمال أن يكون كل منهما معلولاً لعلة واحدة، أو تعرضا في نشأتهما لأسباب متشابهة، فأثمرت نتائج متشابهة دونما تأثر من طرف بطرف.

أو حدث التشابه من وحدة الطابع إزاء بعض المواقف مع خلاف في التفصيلات المصطبغة باللون المحلي للعقيدة أو المذهب أو الحضارة حسبما ذهب قاسم غني والدكتور عزام والدكتور جعفر[2] الذي ركز بصفة خاصة على تميز كل تصوف بمميزات وفروق خاصة حتى لدى الأفراد.

وبعد أن انتهى نيكلسون من هذا التمهيد عادة فأفصح عن رأيه بصراحة مع

---

(١) ارجع إلى الكتابين السابقين لنيكلسون.

(٢) غني/ تاريخ التصوف في الإسلام: ٢٢ ، ١٥ ، عزام: التصوف ، ومزيد الدين العطار : ١٠، د/جعفر: التصوف طريقًا وتجربة: ١٦.

مجموعة من المستشرقين، مبينًا أن إطلاق الحكم بأن التصوف الإسلامي دخيل في الإسلام غير مقبول فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين قد نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها، أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما، وتأثرت بما أصاب به هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل(١).

فالتصوف إذًا ليس شيئًا أضيف إلى الإسلام أو أتى من الخارج ولكن الصوفية عند رينيه جينو تكون جزءًا جوهريًّا من الدين؛ إذ إن الدين بدونها يكون ناقصًا من جهته الراقية أعني جهة المركز الأساسي؛ لذلك كانت فروضًا رخيصة تلك التي تذهب بالصوفية إلى أصل أجنبي.

ويذهب الدكتور فيليب حتى إلى أبعد من هذا فيرى أن التصوف والصوفية هم الذين أثروا في يهود ومسيحي الشرق كما أثروا على التصوف والفلسفة في الغرب خصوصًا بعدما ترجمت كتب الغزالي واستحوذت على عقل «توماس الاكويني وغيره من علماء اللاهوت النصارى وموسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي في العصور الوسطى(٢) الأمر الذي ثبت جذور الصوفية الإسلامية في الغرب، وأصبحت ميزة بارزة أضيفت إلى ما قدمه الإسلام لتطور الفكر المكسوني المسيحي(٣).

والنتيجة بعد هذا كله أن التصوف والصوفية اتخذوا القرآن والسنة ميزانًا لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية، وما يحسونه من حالات وجدانية، خاصة

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) حتى / الاسلام منهج حياة ١٢١ – ١٢٣ ، ١٥١-١٥٢.

(٣) نفسه.

وأن القرآن فيه دلالات أكيدة تدفع النزعة الروحية إلى الرقي، وتشغلها في كيان الفرد بما يحمل من دعوة إلى الزهد والوصول والقرب حتى ولو قدر عدم اتصال المسلمين بغيرهم من الأمم لقامت تلك النزعة، وتطورت لوجود البذور الأولى لها في الكتاب والسنة، وفي مسلك الرسول العملي، وفي حياة الصحابة. فالتصوف إذاً من صميم الإسلام ذاته، والصوفية أتباع شرع وأرباب سنة لم تحد الأكثرية الغالبة عنها.

وبذا اعترف صراحة ماسنيون ونيكلسون ودي بور ولنجر[1] وعادوا إلى ما ذهبنا إليه وما سقناه على ألسنة الصوفية أنفسهم، ولكنهم عادوا بعد رحلة شاقة من الاتهامات وتدبيج الفروض وتنميق الشبه، وبعد كثير من التناقضات والاضطرابات، وبعد اعتراف بالتحير والعجز واستغلاق المشكلة على عقولهم، وعدم تبين الخيوط الصوفية السنية والفلسفية، والفصل بينها فصلاً يعطي لكل منه حجمه وحكمه.

وقد لا يدهشنا هذا كله بالنسبة إلى باحثين ليسوا من أبناء جلدتنا ولا ديننا ولا لغتنا، ولكن ما يثير العجب حقًّا هو متابعة بعض الباحثين الإسلاميين لهم أينما رحلوا من مفترق إلى مفترق، ومن تناقض إلى تناقض، ثم إذا هم عادوا عاد وراءهم تابعوهم يجرون أذيال الخزي والحقارة والعار وفقدان الشخصية.

الخوانق والربط

عرفت هذه الأماكن عند الزهاد كما عرفت عند الصوفية، أما بالنسبة إلى الأولين فإن أقدم هذه الدور هي الصفة التي بناها رسول الله صلى الله عليه

---

(١) نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه، ماسينون دائرة المعارف الإسلامية: تصوف، دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام. ٧٣، لنجر أبو الحسن الشاذلي د/ عبد الحكيم.

وسلم لفقراء المهاجرين المنقطعين العابدين، ورغم أن إقامتها كان أشبه بالضرورة والاضطرار، لكن النبي صلوات اللـــه عليه لم يبين أنها مقصورة على مثل تلـــك الأحوال، و لم ينه عن بناء أشباهها في المستقبل، ولإباحتها لم يأمر عثمان بهـــدم البيت الذي بني بالبصرة في عهده. كما حدثنا المقريزي قال: إن أول من اتخذ بيتًا للعبادة زيد بن صرحان بن صرة، وذلك أنه عمد إلى رجال من أهل البصرة قد انفردوا للعبادة، وليس لهم تجارات ولا غلات، فبنى لهم دارًا وأسكنهم فيها وجعل لهم ما يقوم بمصالحهم من مطعم ومشرب وملبس وغيره[1] وكان عبد اللـــه بن عامر والي تلك المدينة يوالي التقريب إلى هؤلاء الزهاد في عقر هذه الدار.

وتلا بيت البصرة بيوت أخرى لأصحاب أبي حنيفة؛ حيث كان لهم خوانق يجتمعون فيها ويقرءون من دفتر حسبما أخبرنا المقدسي وابن حزم[2]، وإذا كان أول بيت بني في عهد عثمان فليس بصحيح إذًا ما ساقه جامي في نفحات الأنس عند ذكر حال أبي هاشم الصوفي قال: إن أول خانقاه بني كان بالرملة بناه أمـــير مسيحي[3].

بل الأقوى والآكد ما ذكره المقريزي لامتيازه بالدقة في ذكر الشخص الذي بنى، والعهد الذي تم فيه البناء، والتحديد في النصوص يعطيها بلا أدنى شك تفوقًا وأحقية على غيرها مما لا تحديد فيها.

ومن هنا فيجب صرف الأولية في خانقاه الرملة إلا أن الذين ذكروا هذا لم يصلهم نص المقريزي بسندهم، أو أنها أولية محلية بالنسبة إلى الـــشام فقـــط لا

(١) خطط المقريزي ج٢: ٤١٤.
(٢) الفصل في الملل والنحل ج٤: ٢٠٤ وانظر هامش كتاب الحضارة الإسلامية ج٢: ١٨.
(٣) قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام الهامش: ١٠٣.

بالنسبة إلى الرقعة الإسلامية كلها.

وينبغي العلم أن الزهاد والعباد الذين اجتمعوا أولاً في بيت البصرة وثانيًا في الرملة كان كل منهم يعبد بطريقته الخاصة وكما يختار لنفسه من الأدعية ويسن من الأوراد، و لم ينضو من في الخانقاه تحت لواء شيخ يفرض عليهم اجتهاده ووردِه ويميزهم بشارة معينة عن غيرهم.

بخلاف سكان الربط والزوايا في العصر الصوفي فإنهم كانوا يجتمعون حول شيخ، ويلتزمون برسوم طريقته وشارتها وآداب العهد وأوراده، وباختصار شديد كانت المشيخة في عهد الزهاد مشيخة علمية فحسب، وفي عهد الصوفية توسعت فشملت الجوانب العلمية الظاهرة والباطنة والجوانب السلوكية ابتداء من المحاسبيِّ (٢٤٣هـ) فأصحابِ الرباط الذي بناه إبراهيم الحصري المتوفى (٣٧٠هـ)[(١)] وغيرِهما من المشايخ وسكان الخوانق.

الطرق

ولما برزت رتبة المشيخة التف حول كل شيخ عدد من المريدين، ممن يوافقونه في الطبع والنهج، وإنما نشأت هذه الرتبة دون عصر الزهاد؛ لأن كل زاهد في عصر التابعين أو تابعيهم كان يهتم بالعلم اهتمامًا بالغًا؛ ولذا كان الزهاد بصفة عامة من أفذاذ العلماء. فكل منهم شيخ بذاته وتكوينه العلمي.

ولكن بعد انقراض عهدهم ضعفت الحركة العلمية وقل طالبوها، وتمركز العلم في أفراد قلائل هم الذين استحقوا رتب المشيخة، واستأهلوا انضواء الجمهور الغفير من المريدين الطالبين للسلوك تحت لوائهم، وبدأت العيون تترقب أرباب

(١) الحضارة الإسلامية آدم متز ج٢: ١٨.

النبوغ وتتطلب لأصحاب الأحوال والأسرار ليقتدوا بهم، وأن ينصحوا السائرين لمعاهدتهم، فيقول أبو عبد اللـــه بن الخفيف (٣٧١هـ) اقتـــدوا بخمـــسة مـــن شيوخنا والباقون سلموا حالهم: الحرث بن أسد أولهم، والجند بن محمد، وأبـــو محمد رويم، وأبو العباس بن عطاء وعمرو بن عثمان المكي[١].

وهذا يعني دقة انتقاء الشيخ وضرورة التحري في اختياره، ومراعاة الشروط اللازمة لاستحقاقه تلك المترلة في قيادة المسافرين على طريق القرب والوصل.

وحول هؤلاء الشيوخ تكونت عدة طرق أوصلها الهجويري حتى عصره إلى اثني عشرة فرقة حين فصلها في عبارته: وجملة المتصوفة اثنتا عشرة فرقة منـــهم فرقتان مردودتان وعشر مقبولة[٢] وهي المحاسبية أتباع المحاسبي (٢٤٣هـ) الذي اعتبر أستاذ البغداديين لتفوقه في علوم الظاهر والأصول والفروع والمعـــاملات، ويسمو حالـــه وورعه إلى درجة أن ترك ميراثه من أبيه؛ لأن أباه كـــان يقـــول بالقدر، وقد بنى طريقته على شدة التمسك بالسنة والتقوى والورع[٣].

ومنها الطيفورية التي كونها أبو زيد طيفور بن عيسى البسطامي مـــن جلـــة المشايخ وأكبرهم حالاً وأعظمهم شأناً[٤] قال عنه الجنيد هو منا بمترلة جبريل من الملائكة[٥] لكونه كان طفرة راقية في المجال الروحي والذوقي بين شيوخ عصره، وأسس طريقته على حب العلم وتعظيم الشريعة وهما المسلكان اللذان أغرم بهما

---

(١) الرسالة: ١٣.
(٢) كشف المحجوب ج١: ٣٤٣.
(٣) نفسه ج١: ٣١٩ وطبقات الشعراني ج١ :٦٤.
(٤) طبقات السلمي: ١٨: والرسالة :١٤.
(٥) نفسه.

هذا الصوفي الفذ[1].

ولا نجد إزاءهما مبررًا لاتهامه بالتأثر من المجوسية التي دان بها جده شروسان كما أننا لو أخذنا بمبدأ الاتهام بالتأثر الناتج عن الأديان السالفة لاتهمنا كثيرًا من المسلمين، الذين ولدوا من أبوين غير مسلمين. بل ولاتهمنا الصديقين من أتباع الأنبياء أنفسهم وقد ولدوا على غير الأديان المرسلة إليهم.

والطريقة الثالثة القصارية وهي التي أسسها حمدون بن أحمد القصار النيسابوري (٢٧١هـ) وكان على درجة عالية في العلم، ويذهب مذهب الثوري في الفقه، وطريقته طريقة اختص هو بها دون بقية المشايخ[2]، حيث كان له مزيد اختصاص بالتمسك بالإخلاص، وكتمان الأحوال والأعمال والتحقق بالصدق، فلا يجب أن يطلع أحد على أفعاله، وهذا هو معنى الملامتي أو الملامتية[3].

وتنسب الخرازية إلى أبي سعيد بن أحمد بن عيسى الخراز (٢٧٩ أو ٢٧٧هـ) قال عنه الهجويري: لسان حال المريدين وبرهان أوقات الطالبين[4]، ويذكر الخطيب البغدادي أنهم أطلقوا عليه قمر الصوفية، وربى مريديه على الورع والمراقبة وحسن الرعاية والمجاهدة النفسية بكثرة الطاعة والعبادة والبعد عن الرذائل والآفات[5].

---

(١) نفسه.

(٢) الرسالة: ١٠. وطبقات الشعراني ج١: ٧١-٧٢ وطبقات السلمي ١٩

(٣) عوارف المعارف: ٦٩-٧٠.

(٤) كشف المحجوب ج١: ٣٥٥.

(٥) تاريخ بغداد ج٤: ٢٧٦.

كما تنسب السهيلية إلى سهيل بن عبد اللــه التستري (٢٨٣هــ) الــذي يعد أحد أئمة القوم، و لم يكن لــه في وقته نظير في المعاملات والورع كذلك[١].

ونسبت الحكيمية إلى أبي عبد اللــه محمد بن علــي الترمــذي الحكــيم (٢٨٥هــ) من كبار مشايخ خراسان، وكان كاملاً وإمامًا في فنون العلم ومــن الشيوخ المحتشمين، وقد قرأ الفقه على أحد خواص الإمام أبي حنيفة[٢].

والنورية طائفة نسبت إلى أحمد بن محمد وقيل محمد بن محمد، وأحمد أصح عند السلمي والشعراني والقشيري (٢٩٥هــ) من أجل مشايخ القوم وعلمائهم، حسن الطريقة لطيف العبادة والإشارة كبير الشأن، ويختص مذهبه بترك المداهنة ورفع المسامحة ودوام المجاهدة وهذه خصوصيات طريقته التي افتخر بهــا علــى الجنيد[٣].

وأهمل الهجويري الطريقة الحيرية التي أشاعها سعيد بن إسماعيل الحيري متعللاً بأن الحيرى أسند في الرقعة والمشيخة إلى غيره من شيوخه كيحيى بن معاذ أو أبي حفص الحداد الذي أخذ عنه فعلاً وطريقته بعد ما تزوج ابنته، ولكن الأثر الذي تركه الحيري في نيسابور جعلــه في عداد المشايخ، وحفــز المريــدين علــى أن ينتسبوا إليه أكثر من غيره[٤].

---

(١) الرسالة: ١٥. وطبقات الشعراني ج١: ٦٦ وطبقات السلمي:٤٨.

(٢) الرسالة: ٢٤، وطبقات الشعراني ج١: ٧٨ ، وطبقــات الــسلمي: ٥١، وكــشف المحجوب ج١: ٣٥٣.

(٣) نفس المراجع السابقة : ٢١ ، ج١ : ٧٤ ، ٢٨ ، ج١: ٣٤٢، ٣٤٣، وتاريخ بغداد ج٥: ١٣١.

(٤) كشف المحجوب ج١: ٣٤٥ وطبقات الشعراني ج١: ٧٤.

كما تعتبر الجنيدية من أشهر الصوفية التي تسمى بسيد الطائفة وهو الجنيد بن محمد القواريري (٢٩٧ أو ٢٩٨هـ).

وتأسست الطريقة السيارية لصاحبها القاسم بن القاسم بن مهدي السياري (٣٤٢هـ) على التمسك الشديد بالسنة لكون مؤسسها كان فقيهًا عالمًا كثير الحديث[١] فهي مدرسة صوفية ظاهرية.

كما قامت الطريقة الخفيفية المنسوبة إلى أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي (٣٧١هـ) على الاهتمام بعلوم الظاهر والباطن وعلوم الحقائق وكثرة المجاهدات والدقة في حسن الخلق والاستقامة[٢].

ثم توالت بعد هذه طرق أخرى كان أبرزها وأدومها إلى يومنا هذا، طرق الأقطاب كالقادرية التي أسسها سيدي عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ) والرفاعية نسبة إلى أحمد الرفاعي (٥٧٩هـ) والشاذلية لأبي الحسن الشاذلي (٦٥٦هـ) والأحمدية للبدوي (٦٥٦هـ) والبرهامية للدسوقي (٧٦هـ) وغيرها وهي الطرق الذائعة المشهورة التي كتب لها التغلب على غيرها من الطرق المقبولة في نظر الهجويري.

وأما الطريقتان المردودتان: فواحدة منهما الحلولية المنسوبة إلى الحلول والامتزاج وإليهم ينتمي السالمية والمشبهة، والأخرى الحلاجيون المردودون لتركهم الشريعة وإلحادهم وإليهم ينتمي الإباحيون والفارسيون، وسيأتي الحديث عن كل منهما في الفصل المتعلق بالتوحيد، وفي فصل الحلول، أما الآن فمع الملاحظات على الطرق ومع جولة من الأحكام على رتبة المشيخة وحقوقها.

---

(١) الرسالة: ٣٠ وطبقات السلمي: ١٠٧-١٠٨، وطبقات الشعراني ج١: ١٠٢.
(٢) نفسها ٣١، ١١٣ان ج١: ١٠٣ وكشف المحجوب ج١: ٣٤٣: ٣٧٠.

الملاحظات العامة على الطرق

أولاً: قامت الطرق في البداية كثيرة العدد نظرًا لتوافر العلماء الجديرين برتبة المشيخة كما يظهر من خلال العرض الذي قدمناه لبيان نشأتها، حيث نرى تسعة من الأجلاء كونوا طرقًا في القرن الثالث الهجري وحده، واقتضت تلك السعة في عددها قلة الأفراد المنتمين إلى كل واحدة منها، واستمر هذا الوضع حتى نهاية القرن الخامس الهجري، فما من صقع إسلامي إلا ويحظى بعدد من المشايخ الذين يجمعون حولهم من يتعيشهم من المريدين كل حسب حاله.

ثانياً: وما إن جاء القرن السادس الهجري وشجعت بغداد الصوفية حتى ازدهرت الطرق بشكل ملحوظ مع انكماش في عددها واتساع فسيح في المريدين الذين أقبلوا على هذه الطرق القليلة التي غطت مساحة الرقعة الإسلامية، وقد يكون السر في ذلك هو ظهور أقطاب صوفية كانوا قمة اكتمال المدرسة السنية في التصوف كالجيلاني والرفاعي والشاذلي والبدوي والدسوقي والقنائي.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن لعصر الأقطاب الفضل في حفظ التراث الصوفي وتعميقه دون أن يتأثر بحركة الركود الفكرية والأدبية التي سادت القرن السابع، فعلى حين كانت تلك الحركة آخذة في الجفاف والتقهقر إذ بالحياة الروحية على أيدي هؤلاء الكبار تقوى وتزدهر وتحتفظ بمقوماتها في السلوك والآداب والأذواق والمواجيد، وترق لغتها وتعذب ويؤيدنا في ذلك فيليب حتي[1].

ثالثًا: وعندما رحل الأقطاب وتولى خلفاؤهم من بعدهم توزعت الطرق إلى فروع كثيرة، كل فرع يتبع خليفة من الخلفاء أو شيخ من الشيوخ مع الاحتفاظ

---

(١) حتي: الإسلام منهج حياة: ١٤٢-١٤٣.

الكامل بالولاء لمؤسس الطريقة وقطبها، وإن حدثت تغييرات من أستاذ أي فرع فهي إضافات أو تعديلات طفيفة لا تخرج الطريقة الجديدة عن الإطار العام للطريقة الأم.

ولا يجرؤ خليفة ما على أن يتخطى الأستاذ الكبير في الإشادة والتبجيل عندما يذكر بنيان الطريقة وهيكلها بالغًا ما بلغ هذا الخليفة.

ومن هنا لم تنقطع الصلة بين الشناوية والبيومية والخليلية مثلاً وبين الأحمدية التي هي الجامعة لهذه الثلاثة وغيرها.

كما لم تنعدم الصلة بين الخلوتية والقاوقجية والنشابية والعقادية وبين الشاذلية باعتبارها أصلاً لتلك الطرق وغيرها من الفروع.

رابعًا: ولا ينبغي أن يتطرق إلى الفهم أن طرق الأقطاب قد أغلقت الباب إلى الأبد أمام بزوغ طرق جديدة بريادات ومؤسسين جدد بل إن طرقًا أخرى قامت بعدهم؛ كالطريقة التيجانية التي أسسها أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار التيجاني المولود (١١٥٠هـ) والذي بالدعوة إلى الطريق غام (١١٩٦هـ) بعد أن قطع أشواطًا من التعليم والتربية على أيدي أجلاء عصره[1].

وكالطريقة السنوسية التي أسسها الشيخ الجزائري أبو عبد الله محمد بن علي الحسيني الإدريسي الذي تلقى تعليمه بفاس ثم جاء إلى برقة (١٢٥٥هـ) وأقام في الجبل الأخضر وبنى الزاوية البيضاء[2]. وكانت طريقته دينية سياسية عسكرية نشأ عنها الدولة السنوسية التي أطاحت بها الثورة الليبية.

---

(١) علي حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني ج١: ٢ ، ٢٠ —٢٥.

(٢) حتى: الإسلام منهج حياة: ١٤٣.

خامسًا: لم تقض ردود الفعل من جانب الصوفية السنيين في كل عصر على نمو وتدرج واكتمال التصوف المشبع بالفلسفة، بل نراه رغم الحملات المستمرة ينمو على يد البسطامي ويتطور على يد الحلاج وينحرف كثيرًا على يد السهروردي المقتول (٥٨٣هـ) وينسج نسيجًا دقيقًا عند ابن عربي.

الحكم بلا تقصير ولا غلو

(أ) إن كل فكرة ما أو جماعة أيًا كان اتجاههم أو غاية يراد تحقيقها لا تستغني كل منها عن وجود داعية يقوم بنشر المراد والإفصاح عنه ممن تتوافر فيهم شرائط الدعوة المناسبة للفكرة المطلوبة سياسية أو دينية أو روحية أو غيرها.

والحق أن الصوفية كانوا من المتشددين فتوضع هذه الشروط لمن تصح مبايعته والتتلمذ عليه، حيث شملت صفاء القلب ونقاء النفس والمكاشفة بالسر ودوام المجاهدة بالطاعة وتحصيل علوم الظاهر والباطن والتمسك بالكتاب والسنة[1]، وقلما يخلو كتاب من كتب الصوفية إلا وتناول هذه الشروط بالنظر والتدقيق والإضافة حسب وجهة نظر المؤلف أو القائل.

والحق أن قيام الشيوخ ومن حولهم من المريدين يمكن أن ينظر إليه بعين الضرورة السياسية البحتة، أي إن تكوين هذه الجماعات بأساتذتها لم يكن كما تصور البعض نابعًا من تطلعات ربانية صرفة وإنما لعبت الظروف السياسية والاجتماعية دورًا كبيرًا في قيامها والتعجيل بها، حيث رأى الغيورون على الإسلام أن الأحزاب السياسية كالأمويين والعباسيين يتصارعون على الحكم ويكرسون له الجهود.

---

(١) اللمع: ٢٧٢، الجيلاني في الفتح الرباني: ١٢٩، والغنية لطالبي طريق الحق ج٢ : ٤٤.

وينصرفون شيئًا فشيئًا عن الاهتمام بالدين ومتطلباته لدى سلطة الدولة، وفي نفوس الأفراد وتبع هذا كثير من المظالم والأخطاء التي سادت المجتمع، مما حدا بهم إلى تكوين جماعات أخرى ذات طابع ديني هي أشبه بالأحزاب الدينية أو الجماعات الإسلامية التي تهب لنجدة الإسلام بين الحين والحين حينما ترى الخطر يحدق والخطب يدلهم، وكثيرا ما قامت تلك الطرق بدور المعارضة الصحيحة للخلفاء والأمراء وشَهَّرت بأعمالهم أو نددت بتصرفاتهم مما كانت سببًا في كثير من المحن للصوفية.

وعلاوة على هذا فإن هذه التجمعات لاذت إلى هذه الوسيلة فرارًا مما يجري في المجتمع من انصراف الأفراد أنفسهم إلى الدنيا وتتبعهم مواطن الفتن والهلاك حرصًا من هذه الطرق على تكوين نخبة ممتازة من المتدينين المخلصين الواعين والدارسين للإسلام والمطبقين له والمجتهدين في تنفيذ أوامره والمتخلفين على نهج شريعته.

وفوق هذا كله وجد طالبو التحقق والتصفية والتحلية وصفوة المتدينين والراغبون في الوصل والقرب لدى هؤلاء الشيوخ وفي حلقاتهم مكانًا رحبًا ومنطلقًا فسيحًا لتحقيق رغباتهم والحصول على ما يبتغون، خاصة وأن الإسلام لا يمنع وجود مثل هذه الجماعات بل دعا إليها وحفز همم العلماء الصادقين إلى القيام بدورهم فيها ودُعِيَ هؤلاء الذين يتصدرون المجالس بالشيوخ حسبما جاء في البخارى قال: حدثنا عبدان أخبرنا أبو حمزة عن عثمان بن موهب قال: جاء رجل حج البيت فرأى قومًا جلوسًا فقال من هؤلاء؟ قال: هؤلاء قريش قال من الشيخ؟ قالوا ابن عمر، فأتاه فسأله عدة أسئلة، وكان عبد الله بن رواحة يجلس يذكر الصحابة العلم بالله والآخرة وبالتوحيد وقال إن النبي يخرج إليهم فلا ينكر عليهم بل أمرهم مرة حين سكتوا عند مقدمه أن يأخذوا فيما كانوا فيه، قائلا: «**بهذا أمرت وإلى هذا دعوت**» وحرص الصحابة بعد تلك النصيحة وفي

كل اجتماع يبلغ عشرين رجلاً على أن يكون فيهم من يهاب للـــه عز وجــل فإن لم يكن كذلك فقد خطر الأمر[1]، كما حدثنا عبد اللـــه بـــن بـــشر مـــن صحابة رسول الله. وتسمى أبو بكر وعمر بالشيخين لمكانتهما ومنزلتهما بـــين الصحابة.

وجاءت أحاديث الرسول صلوات اللـــه وسلامه عليه تأمر أرباب العلم أن يبينوه وتلقي عليهم تبعة الأنبياء في الدعوة والإرشاد والهداية، فيروي ابن مسعود عن رسول اللـــه قولـــه «**ما أتى اللـــه عالما إلا أخذ عليه من الميثاق ما أخذ مـــن النبيين أن يبينه للناس ولا يكتمه**» إشارة إلى الآية (١٨٧) من سورة آل عمران.

وروى الإمام أحمد من حديث معاذ قال رسول الله: « **لأن يهدي اللـــه بك رجلا خير لك من حمر النعم**»[2].

وروى الترمذي من حديث أبي أمامة قال: قال رسول اللـــه صلى اللـــه عليه وسلم: «**إن اللـــه وملائكته وأهل السماوات والأرض حتى النملة في جحرها وحتى الحوت في البحر ليصلون على معلم الناس الخير**»

وروى ابن ماجه وأبو حاتم البستي عن أنس بن مالك قال: قال رسول اللـــه ﷺ: «**إن من الناس مفاتيح للخير مغاليق للشر وإن من الناس مفاتيح للشر مغـــاليق للخير فطوبي لمن جعل اللـــه مفاتيح الخير على يديه وويل لمن جعل اللـــه مفـــاتيح الشر على يديه**» .

ويقول اللـــه سبحانه: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾[المائـــدة:٢]. قـــال

(١) عوارف المعارف . ٧٣ رواه أبو زرعة عن أبيه الحافظ المقدس.
(٢) البخاري أيضًا من حديث الإمام ج٥: ١٧١ .

الطبري: وليعن بعضكم أيها المؤمنون بعضًا على البر وهو العمل بما أمر الله والتقوى وهو اتقاء ما أمر الله باتقائه واجتنابه من معاصيه[1].

وفسر القرطبي قوله سبحانه:﴿ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ﴾[لقمان:١٥] بأنها وصية لجميع العالم كأن المأمور الإنسان والسبيل هو طريق الأنبياء والصالحين[2].

ولهذا كله قام الشيوخ بدورهم في الدعوة والنصيحة والتوجيه، وحببوا الله إلى عباده وعباده إليه فاستحقوا أن يكونوا أحب عباد الله إلى الله كما جاء في الحديث، وأن الحق عنهم «**أولئك كلامهم كلام الأنبياء أولئك الأبطال حقًّا**».

(ب) ولا بأس إذا ما أخذ المشايخ على المريدين عهدًا ومبايعة على التوبة والاستقامة؛ لأنه هو العهد الذي ذكره الله سبحانه في قوله: ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَـٰهَدتُّمْ ﴾[النحل:٩١]. وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْ ﴾[الأنعام:١٥٢]. وبقوله:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾[المائدة:١].

وإذا صح أن العهود والعقود والمواثيق في القرآن عامة تشمل كل عقد بين طرفين فإن أولها وأهمها ما ألزم الله به العبد من فعل الطاعة وإتيان ما أحل وما حذر الله به بالعبد من اجتناب المعصية وترك ما حرم[3]، وهو ما بايع عليه الرسول صحابته في العقبة وما بايع عليه كل من وفد إليه في المدينة[4].

وإليه دعا الشيوخ وله استوثقوا من أتباعهم، كما نهى القرآن عن نقضه

(١) تفسير الطبري ج٩: ٤٩٠.
(٢) تفسير القرطبي: ٥١٤٨.
(٣) تفسير القرطبي: ج٩: ٤٤٩ ، ٤٥٤.
(٤) صحيح البخاري ج٢: ١٤٠، ج٤: ٦٢، ج٩: ٦٠.

وذم ناقضيه وأنزل عليهم اللعنة فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾[الرعد:٢٥]. وأخبر الرسول أنه **«لا دين لمن لا عهد له»** وأن غدر العهد من النفاق الخالص.

وأحب أن أقول هنا إن الشيوخ قبل عصر الأقطاب وخصوصًا في القرن الثالث والرابع كانوا أكثر تساهلاً مع المريدين، لا في الطاعة والعبادة ولا في التطهر والمجاهدة وإنما في حرية التنقل وترك الاختيار للمريد كي يرتاد أكثر من حلقة ويلتقي بأكثر من شيخ، ونلحظ هذا في تراجم العلمي لشيوخ ورجال هذين القرنين، حيث يبين إزاء الكثيرين أكثر من شيخ.

أما في عصر الأقطاب فكانوا أكثر حرصًا على المريدين في الالتزام بشرائط العهد وفي لزوم حلقة واحدة. وكثيرًا ما عانى المريدون من تغير قلوب شيوخهم عليهم بسبب اللقاء بشيخ آخر، وأحيانًا يصل هذا الغضب إلى حد السلب الذي يؤدي إلى فقد المريد للذة الطريق وأنس السفر وحلاوة أداء الأوراد.

وفي ظني أن منشأ هذا الغضب بكل نتائجه هو إحساس الأستاذ بأن هذا المريد الذي تأرجحت ثقته في شيخه لا يصلح مع غيره أو أنه قد ألحق إهانة ما بأستاذه بلا داع ولا سبب، وقد وصل هذا اللون من الحرص أو الغيرة على المريدين إلى حد أن أعلن التيجاني أن المريد لا يأخذ إلا من شيخ واحد حتى لا يتذبذب ولا يتعرض لقطع المدد من شيخه، وكل من يجتمع بأكثر من شيخ لا يصفو باطنه ولا يستعد لتلقي الموارد[1].

وإن كنت أقول إن هذا الحرص من الشيوخ على نفع المريدين قد انقلب إلى

(١) بغية المستفيد : ٢١٩.

صورة ظاهرية أساسها المنفعة الذاتية التي تعود على الشيخ من المريد وذلك على أيدي حفنة من مرتزقة الدراويش وتجار التصوف، والذين يسيئون إلى الصوفية والإسلام أكثر بكثير من الإحسان إليه، وهؤلاء بلا شك فقدوا كل شيء في الطريق من صدق وإخلاص واستقامة وتربية.

(جـ) ومن القواعد العامة التي وضعها الصوفية مراعاة حق الشيخ ولزوم الأدب والاحترام معه في الحديث والجلوس والقرب والبعد وفي السر والعلن والرسوم والحقيقة، وضرورة الثقة الكاملة فيه، والنظر إليه بعين الإكبار والتقدير والإجلال على أنه عالم وأستاذ ومرب وطبيب يعالج النفس ويصححها.

وهو أمر مسنون ومتبع بين كل جماعة وقائدها السياسي أو الاجتماعي أو الحربي بل الروحي، وبمقدار الأهمية المنوطة بالجماعة تكون دقة التنظيم وقوة العلاقة بين الأفراد والقائد.

ولا شك أن أدق وأخطر مهمة تلك التي تكمن في أهداف وغايات الطريق لتعلقها بإصلاح النفس وتهذيبها وتربية الرجال سلوكيًا وأخلاقيًا وروحيًا، والعمل على توصيل العبد بربه وتخليصه؛ لكي يعرفه معرفة باطنية مباشرة، فلابد أن تكون الآداب المرعية بين حادي هذه النفوس وبين أصحابها على غاية من الدقة والقوة.

وقد جعل الرسول ﷺ المعلم بمنزلة الوالد حين قال: «**إنما أنا بمنزلة الوالد أعلمكم**»[1].

---

(١) تفسير القرطبي: ٥٢٠٧.

وروى أبو أمامة الباهلي عن رسول الله قوله: **«من علم عبدًا آية من كتاب الله فهو مولاه ينبغي له ألا يخذله ولا يستأثر عليه، فمن فعل ذلك فقد فصم عروة من عرى الإسلام»** ويقول الرسول: **«ليس منا من لم يجل كبيرنا ويرحم صغيرنا ويعرف لعالمنا حقه»**.

وكان ابن عباس يذهب إلى الواحد من الصحابة ليسأله عن حديث، ثم يجلس أمام بيته يسف عليه التراب، ويتورع أن يطرق عليه بابه، وينتظره حتى يخرج فيقول الصحابي: هلا أرسلت فآتيك يا بن عم رسول الله. فيقول: أنا أحق أن آتيك[1]. فلما تَكَوَّنَ علميًّا صار عمر يقدمه وهو صغير السن على كثير من الصحابة مع كبر سنهم، ومع هذا لم يمنعه أن يقوم مرة ليأخذ بغلة زيد بن ثابت لما للأخير من فضل وعلم عليه، فقال له زيد: خل عنه يا بن عم رسول الله. فقال: هكذا أمرنا أن نفعل بعلمائنا. فقبل زيد يده، وقال: هكذا أمرنا أن نفعل بآل بيت نبينا[2].

رضي الله عنهم من كمل على طريقة الهداية. كما كان ابن عمر يسكت مع معرفته الإجابة عن سؤال من رسول الله أمام الصحابة لصغر سنه بينهم رعاية لحقهم[3].

(د) ولو أن الأمر وقف عند الصوفية إلى حد التقدير والاحترام ومراعاة الآداب السلوكية والقواعد التطبيقية إذاً لكان الأمر سهلاً ومقبولاً، ولكنهم انتقلوا إلى تنظير هذا التقدير، وبالغوا في تنويع النظريات الخاصة بالولاية،

---

(١) الإحياء ج١ : ١٦٤ ، ٤٤.

(٢) الإحياء ج١ : ١٦٤ ، ٤٤.

(٣) البخاري ج٧ : ١٠٤ وإرشاد الساري ج٨ : ٢٦٩.

ووضعوهم في سلسلة ذات درجات، تبتدئ من الولي ثم الأخبار إلى الأبدال، ثم الأوتاد إلى الأقطاب إلى الغوث إلى الختم إلى الأنسام الكامل، مع العلم بأن الذي يضع مراتب الولاية هو الله سبحانه الذي والى العبد، وأعطاه حقه من الأسرار منحة منه سبحانه.

ومن حق المعصوم ﷺ أن يتحدث عن بعض الرتب الخاصة كأمين الأمة وحبرها؛ لأنه ما ينطق عن الهوى. وإذا صح أن أرباب الحقيقة يكاشفون برتب وأحوال البعض، فلا يجوز أن تصل إلى مثل ما وصل إليه علي بن محمد وفا حين زعم أن المريد ظلمة والشيخ حقيقته، وكلما أمعن التلميذ في معرفة الأستاذ يصل إلى حقيقة ذاته هو.

وإذا ترقى شهد الأستاذ آدم الزمان ومالك الأكوان، وإذا ازداد ترقيًا شهده سيدًا محمديًا، فإذا عرج إلى سدرة المنتهى أي وصل إلى جنبات القرب نظر أستاذه فلا يرى إلا الواحد يتجلى في كل مشهد وتلك بداية السعادة.

ومن هنا يجب تنزيه حضرة الشيخ عن النقائص، وإن استطاع العبد أن يفنى فيه فليفن، وأحيانًا يقول عن الشيوخ إنهم روح الأنبياء أو سر الحق أو وجهه، أو أرواح مقدسة يتحولون في بشرياتهم إلى آخر هذه الأفكار الناطقة بالحلول والوحدة الوجودية والخارجة عن حد التقدير اللائق بالعبيد.

ولما كانت تلك الأفكار مدخلاً إلى جرح العقيدة كما فعل المسيحيون مع عيسى، دعا الإسلام إلى غلق كل المنافذ المؤدية إليها، وأمر النبي أصحابه ألا يتجاوزوا حدود القول بأنه عبد الله ورسوله، ولام الحق سبحانه على من بالغ فأشرك قائلاً: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾[التوبة:٣١].

الباب الرابع

الملامح الصوفية الجوهرية

الفصل الأول

بني التصوف على العلم

نبذة

من الضروري أن نبين موقف الصوفية من العلم تعريفًا وتفصيلاً وكسبًا وتحصيلاً، وتطبيقًا وعملاً، لنرد على من اتهم الصوفية بالجهل، وعدم الاهتمام بعلوم الرواية، ولأنه لا ينبغي تناول نظرية المعرفة عند الصوفية إلا بعد أن نثبت أنهم كانوا جادين في تحصيل العلم، وباحثين عنه بكل وسائله.

علام يطلق العلم؟

تشمل كلمة العلم جميع العلوم النظرية وما يستجد عنها، فيضم في هذا الإطار مجموعة الإدراكات الحاصلة، والتعريفات المسوقة، وأسماء العلوم المدونة: الشرعية منها وغير الشرعية، كما يطلق ويراد به التصديقات على المسائل بدليلها، وقد يراد به الملكة الحاصلة من تكرر تلك التصديقات، أي استحضارها، أو التهيؤ التام بأن يكون عنده ما يكفيه للاستعلام عما يراد[1].

وأيضًا تدخل المقدمات الضرورية والبديهية تحت مفهوم العلم، أي إنه شامل للعلوم النظرية المكتسبة، والعلوم الفطرية التي يتوصل إليها بلا جهد ولا نظر، ويترتب على السعة في هذا الإطلاق أن العلم جائز التعريف ما دام عنصر الاكتساب داخلاً فيه[2] خلافًا للرازي الذي ذهب إلى أنه ضروري فقط لا يُعرَّف.

كما يترتب عليه كذلك أن يكون الصوفية مع القائلين بشموله؛ لما ذكرنا

---

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون ج١ :٦.

(٢) ومن القائلين بأنه نظري يعرف إمام الحرمين والغزالي.

لقيامهم بمحاولات في تعريفه، ولو كان قاصرًا على الضروري ما عرفوه من ناحية، وما فرقوا بين أنواعه، وبينه وبين المعرفة من ناحية أخرى، والحق أن دعوة القرآن للعلم وحثه عليه تعتبر تأكيدًا على عامل الكسب في تحصيل العلم.

التعريف عامة: سماته ومآخذه

عندما عرض حاجي خليفة لتعريفات العلم ساق منها خمسة عشر تعريفًا اختلفت في ألفاظها، وفي وجهة نظر أصحابها، حيث يرى فريق أن العلم هو الحصول على ماهية الشيء وحقيقته، ويدخلون عملية الإدراك كأساس للوقوف على المهايا، وهذا حد اتفاق فيما بينهم، ولكنهم يختلفون في التعبير عن تحصيل تلك الماهية فبعضهم يعبر بكلمة واعتقاد الشيء على ما هو به، وآخر يستعمل لفظة معرفة، وثالث يستخدم الإدراك ، أو تبيين المعلوم، أو إثباته، أو الثقة بكونه على ما هو عليه، وهناك فريق ثان يبتعد عن هذه الألفاظ جملة، ويتحدث عن العلم بأنه الملكة أو الصور أو الصفة أو المعنى أو التمييز، أو التَّمثُل لحقائق الأشياء في النفس أو العقل تمثلاً لا يحتمل النقيض، ولا تنتابه الشبه، وينكشف به المعلوم انكشافًا تامًا(١).

ومما يؤخذ على هذه التعريفات إجمالاً لا تفصيلاً هو:

(أ) أنها لم تعرف العلم من حيث هو، وبالتالي فلم يدخل العلم الإلهي بين ثنايا بعضها، كتلكم التعريفات التي استعملت ألفاظ الاعتقاد، أو المعرفة أو التبيين أو الثقة؛ لأن الاعتقاد والمعرفة والثقة لا تطلق على علم الله، والتبيين يقتضي الإظهار بعد الخفاء، وهذا لا يليق ولا يتعلق بعمله سبحانه.

(ب) وجاءت بعض التعريفات غير شاملة لأنواع العلوم المندرجة تحت لفظة علم

---

(١) انظر التعريفات الخمسة عشر بكشف الظنون ج١ : ٤ ، ٥ .

المراد تعريفها، كالتعريف الذي استخدمت فيه لفظة اعتقاد فإنه لا يدخل فيه التقليد غير المبني على نظر واستدلال، ولا الظن، ولا الشك، كما لا تدخل تحت ألفاظ الثقة والمعرفة والانكشاف التام.

(جـ) ويلزم الدور من التعريفات التي صرحت بمعرفة المعلوم، أو إدراك المعلوم أو تبيينه؛ لأن لفظة المعلوم تقتضي سبق العلم مع أننا نُعَرِّفُه ومن يقوم بالتعريف يجهلــه قبل ذلك.

(د) والتعريفات الرامية إلى استخدام الملكة أو الصورة تشمل أحيانًـا الكليـات والجزئيات، وأحيانًا تقتصر على الكليات فقط.

(هـ) واهتم جل المُعَرِّفين بتعريف العلم الذي هو صفة إنسانية، ولم يـستطيعوا بوجه عام أن يضعوا لــه جنسًا وفصلاً، بل عرفوه غالبًا بالآثار التي يتركها العلم على صاحبه، أو بما يحدثه من ثمار ومنافع.

ولعل السر وراء هذا الاختلاف الكبير في التعريف وما عليه من مآخذ يرجع إلى الاعتبارات الخاصة التي راعاها كل مُعَرِّف، والتي تتفق مع ميولــه وانتمائــه المذهبي هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن التعريف علم والمعَّرف هو العلــم، فكأننا نحتاج إلى الشيء في تعريف نفس الشيء. ومن ناحية ثالثة فإننـا نعـرف لفظة اصطلاحية مجردة هي عنوان على جميع الموضوعات المجردة للعلوم، فاللفظة عميقة في التجريد والتعميم لما تشملــه من مواضيع ذات أنواع، وذوات متباينة، ومن هنا كانت صعوبة التعريف واختلافه.

التعريفات الصوفية وقيمتها

انتهينا إلى أن التعريفات قد روعي فيها الذات البشرية المُدْرِكَةُ واتجاهاتها، كما روعي فيها الشيء المُدْرَك وعلاقته بالذوات المُدْرِكَةُ، والصفة التي حدثت في النفس الجديرة بهذا النوع الراقي من الإدراك، ونصل الآن إلى المجال الصوفي؛ لنستخرج ما فيه من تعريفات ونقف معها ثم نُقَوِّمُها، فنرى أن أقدم التعريفات جاءت على لسان أبي علي الدقاق حين قال: العلم يوجب السكون[1].

ويقول الغزالي العلم هو تصور النفس المطمئنة حقائق الأشياء، وصورها المجردة عن المواد بأعيانها، وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها، إن كانت مفردة[2].

ويقول ابن عربي: هو درك المُدْرك على ما هو عليه في نفسه إذا كان دركه غير ممتنع، وأما ما يمتنع دركه فالعلم به هو لا دركه[3].

ويمتاز تعريف الدقاق من بين الثلاثة بأنه من وحي خاطر صاحبه، ومن تجربته الشخصية، ولم يركن فيه إلى تعريف من التعريفات المسوقة عند حاجي خليفة، ولم يقتبس منها لفظًا واحدًا[4]،كما أنه موجز دقيق، وتتوافر فيه شرائط التعريف خاصة عدم الطول، وتخلو ألفاظه من الاستعمالات الفلسفية والكلامية.

علاوة على أنه يجمع ما ورد في جميع التعريفات السابقة تحت لفظة السكون الواردة فيه؛ لأن حالة السكون لا تأتى للطالب أو الباحث إلا بعد أن يقف على

---

(١) الرسالة القشيرية : ١٥٣.

(٢) الغزالي: الرسالة اللدنية ضمن مجموع: ٩٨.

(٣) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ١١٧ .

(٤) لا ينبغي الظن أن حاجي خليفة أسبق من الدقاق بل الأخير أسبق بكثير ولكن التعريفات التي ساقها خليفة أسبق من زمنه و لم ينقل عنها الدقاق.

حقائق الأشياء ومهاياها، وتتميز عنده، وبعد أن يصير العلم بها صفة لازمة له تدفعه إلى الثقة واليقين والاعتقاد والمعرفة دفعًا يزيل الشك والريب، ويولد الطمأنينة والسكون في النفس.

وبجانب هذه المميزات فإنه يخلو من معظم المآخذ والعيوب التي وقع فيها أرباب التعريفات الخمسة عشر، كالقصور والدور والتردد بين شمول الكليات والجزئيات وعدم شمولهما.

ومع كل هذا فإنه لم يخل من المثالب؛ حيث لم يعرف العلم من حيث هو وإنما بما يحدثه في الذات الْمُدْرِكَة، وقد راعى فيه الدقاق الاعتبارات الصوفية الرامية إلى اليقين والسكينة، كما أن التعريف لا يدخل فيه العلم المتعلق بذات الله، لأن السكون أمر عرض بعد اضطراب، والعرض والانتقال من حال إلى حال لا يليق بذاته سبحانه ولا بصفة من صفاته، وأيضًا يخرج الظن والشك والريب عن دائرة العلم في نظر الدقاق، لأنها لا تحقق السكون فلا تسمى علمًا أوْ لا ينطبق عليها تعريفه.

أما تعريف الغزالي فإن ابن صدر الدين يقول عنه: هو أصح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين[1] لأنه تخلص من المآخذ التي لاحظناها على الكثير من التعريفات، واشتمل على ما يقرب التصور الصحيح للعلم، وأنه حدثنا عن الصورة المجردة التي انطبعت في النفس المطمئنة عن حقائق الأشياء بكيفياتها وأعراضها وذواتها وجواهرها انطباعًا مجردًا، ويدخل فيه كل ما يسمى علمًا ولا يلزمه الدور.

وأفادنا تعريف ابن عربي نفس هذه الفوائد بالإضافة إلى أنه لفت النظر إلى

---

(١) خليفة: كشف الظنون ج١ :٥ .

توضيح نقطة في غاية الأهمية، تتعلق بالشيء الذي يتوجه إليه إدراكنا، وهل هو من قبيل ما يمكن دركه، فالعلم إدراكه على ما هو عليه، أو من قبيل ما لا يمكن دركه، فالعلم إدراكه على تلك الكيفية التي هو عليها، ولذا قال العلامة الشريف في مثل هذا التعريف إنه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومعناه(١).

ومع ما للتعريفين من قيمة، إلا أنهما لا يرتقيان إلى ما في تعريف الدقاق من الجمع، والدقة والاختصار وعدم التأثر بالغير، كما أن العلم الخاص بالله يخرج من تعريف الغزالي لقصره على النفس المطمئنة، والحق لا يوصف بما يفيد التغير، ويلزم الدور من تعريف ابن عربي حيث قال درك المُدْرَك والمدرك يقتضي إدراكًا سابقًا، والنتيجة بعد كل هذا أن جميع التعريفات، الصوفية منها وغير الصوفية ليست تعريفات بالحد ولا تتسم بالشمول، ويدخلها الاعتبارات الخاصة، ويعتبر تعريف الدقاق أنصعها وأوجزها وأوفاها فيما يتصل بالعلم الإنساني والغاية المنوطة بالإدراك والعلم، ولم يتأثر بغيره من المتكلمين والحكماء كالغزالي وابن عربي.

فضل العلم لذاته ولآثاره

العلم شريف من جهته الذاتية بصرف النظر عن اتصاف الأفراد به وما يغدقه على صاحبه؛ وذلك لأن له حلاوة ولذة في ذاته من غير اعتبار لجهة العلوم، لا يدريها إلا من ذاقها حسبما أشار إلى ذلك صراحة محمد بن الفضل البلخي (٣١٩هـ)(٢).

وهي لذة دائمة لا تقبل العزل، ويتمناها الامراء والملوك مع ما لديهم من عز

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) طبقات السلمي: ٥٠.

الدنيا وجاهها؛ لسموها الذاتي[1].

وقد فلسف الغزالي شرف العلم لذاته فجعلــه من لوازم النور، والنور مــن حيز الوجود، والهداية تابعة للنور، فالعلم والنور والهداية والحق كلها في ســلك الوجود، بخلاف الجهل فهو من لوازم الظلمة، والظلمة مــن حيــز الــسكون، والسكون قريب من العدم[2]، والحق أنه في كل هذا كان ينثر عبارة لأبي علــي الثقفي (٣٢٨هــ) بنفس المعنى.

ولقد اختص الإنسان من بين المخلوقات المادية والأرضية باستعداده لتلقــي العلم وجني ثماره، وبه تتحقق الإنسانية في أوج كمالها، وبفقده يتم الانسلاخ من الإنسانية الراقية أو الحقيقية[3]، ولما كان يحقق التسامي والرفعة لــصاحبه، وقــد يورثه السعادة الأخروية التي يغبطه عليها الأنبياء والشهداء كان العلــم شــريفًا بآثاره في صاحبه، وبالمكاسب التي يجنيها من خلفه طلابه ومحصلوه.

ولم يهمل الصوفية بيان الجوانب التي يشعها العلم على أربابه وإنما حــرص السري السقطي، وأبو الحسن بن هند الفارسي، وعلي بــن ســهل الأصــبهاني وغيرهم[4] على إبراز الثمار التي يتذوقها العالم من وراء علمه، سواء كانت تتصل بإصلاح النفس، أو القلب، أو بأداء العبادات على وجهها الصحيح، أم بما يتصل بالأسرار والمنح، وباختصار أفاضوا في بيان المنافع الأخروية والربانية، والفوائــد الدنيوية، والتربية النفسية والأخلاقية المحمودة.

وإن لاحظنا أنهم في البداية ركزوا على الجوانب الخيرة الظاهرة شــأنهم في

---

(١) زاده: مفتاح السعادة ج١: ١١ ، ١٢ .

(٢) الغزالي : الرسالة اللدنية ضمن مجموع : ١٠٠ .

(٣) الأحياء ج١ : ٧ وعوارف المعارف: ١٣٥ .

(٤) طبقات السلمي: ١٥: ٩٧ ، ٥٥ ، ٤٥ ، ٨٩.

ذلك شأن علماء الظاهر، ثم لما قطعوا شوطًا في الطريق أبدوا اهتمامًا بالغًا بالفوائد العلمية التي تعود على الباطن مع استمرار الاهتمام بالظاهر إلى درجة أن جعلوا العلم بعد رتبة النبوة مباشرة(١).

وإذا تأملنا ما جاء في القرآن الكريم عن العلم وجدناه يميز بين العلماء والجهلاء فيقول: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[الزمر:٩] ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ﴾[الرعد:١٩]. وربط بين العلم وثماره النفسية والباطنية ﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ﴾[الحج:٥٤].

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾[فاطر:٢٨]. كما بين القرآن أن الذين نالوا نصيبًا من العلم وتحققوا به دعاهم ذلك إلى الاستعداد للآخرة، فقال جل شأنه: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيْرٌ ﴾[القصص:٨٠]. ويقول رسول الله: « **من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهل الله له طريقًا إلى الجنة**»، «**ولن يشبع المؤمن من خير يسمعه حتى يكون منتهاه الجنة**»(٢)، وعقد رسول الله أواصر الصلة بين العلم وبين منابع العرفان الذوقي عندما ذكر أنه : «**ما من قوم جلسوا يذكرون الله ويتدارسون كتابه إلا وحفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة وذكرهم الله فيمن عنده**» «**وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العالم رضا بما يصنع**».

فكل هذه الأدلة تبين فضل العلم، وشرفه في ذاته، وبما يحدثه من سعادة في الدارين، ومن ثمار ذوقية وأسرار عرفانية عن طريق الملائكة ونظر الله للعالم العامل.

---

(١) الاحياء ج١ : ١٢ ، ١٣.

(٢) التاج : ج١ : ٦٢-٦٥.

تقسيم العلم والمحمود منه والمذموم

كما قلنا: إن تعريفات العلم قد اختلفت لاعتبارات كثيرة، نقول في التقسيم: إنه مختلف للاعتبارات المتعددة التي تراعى أثناء التقسيم، فالعلم واحد ولكنه باعتبار صاحبه: قديم ومحدث. وباعتبار متعلقه: تصور وتصديق، وباعتبار طرقه ثلاثة أقسام: قسم يثبت في النفس، وآخر يدرك بالحس، وثالث يعلم بالقياس، وبالنظر إلى موضوعاته أقسام شتى باصطلاحات متعددة: فهو إما شرعي أو فلسفي، وإما ثابت فحكمي، أو متغير فغير حكمي، وإما آلي أو غير آلي، وإما نظري أو عملي، إلى غير ذلك من تقسيمات العلماء والحكماء[1]، والذي يهمنا في هذا الصدد هو تقسيم كل من المكي والغزالي لنتبين من خلالهما المقصود بالعلم المحمود والمذموم عند الصوفية.

ونبدأ أولاً: بالمحمود، فنرى أن المكي يقول: اعلم أن الكلام سبعة أقسام، العلم منه قسم واحد، وسائر الستة لغو والصنف الأول: هو نص الكتاب والسنة، أو ما دلا عليه، واستنبط منهما، أو وجد فيهما اسمه ومعناه من قول وفعل، والتأويل إذا لم يخرج عن الإجماع داخل في العلم، والاستنباط إذا كان مستودعًا في الكتاب يشهد لـه المجمل ولا ينافيه النص فهو علم[2].

ولا يخرج الغزالي عن عبارة المكي في بيان أن المحمود ما كان نابعًا من الشرع إلا بالتفصيل، حيث يفصلـه إلى أربعة أنواع:

الأصول: وهي الكتاب والسنة والإجماع وآثار الصحابة.

والفروع: وهي العلوم التي استنبطها العقل من الأصول، واستخرج الفهم

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ٣٧١-٣٧٢ ، وكشف الظنون ج١: ٩-١١.

(٢) قوت القلوب :ج١: ١٦٤-١٦٦.

معاني وراء الألفاظ، كعلم الفقه المتعلق بمصالح الدنيا، وعلم أحوال القلب المتعلق بالآخرة.

والمقدمات : وهي التي تجري مجرى الآلات: كعلم اللغة، والنحو لأنهما آلة لكتاب الله وسنة رسول الله.

والمتممات: وهي ما تتعلق بعلوم القرآن كالقراءات والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، وما يتعلق بعلم الحديث: كأسماء الرجال والرواة، وأضاف الغزالي إلى هذا النوع من العلوم المحمودة ما كان عقليًا لم يؤخذ من شرع، ولكن الحاجة داعية إليه كالطب والحساب والتواريخ(1).

فقد اعتمد كما نشاهد أمامنا في التقسيم ومدح المحمود منها على قول الرسول ﷺ:«**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليسكت**» وقوله سبحانه: ﴿ **فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ** ﴾[النساء:٥٩]، وقوله جل شأنه: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ** ﴾، ﴿ **وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ** ﴾[النساء: ٨٢ - ٨٣]، وقوله صلوات الله عليه: «**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا كتاب الله وسنتي**».

ولا شك أن هذه العلوم المحمودة بأدلتها كانت موضع اهتمام كل الصوفية، وأنهم قد حثوا جميع المريدين على تعلمها وتحصيلها، حتى بَيَّنَ البسطامي أن مجاهدة العلم أشد من مجاهدة النفس(2).

---

(1) الإحياء ج١ : ١٧-١٩.

(2) الغزالي: منهاج العابدين :١٣.

ونصح أبو علي النورباطي الفقراء أن يسألوا الفقهاء أينما وجدوهم[1] رغم الخلاف الذي ساد الجو بين رجال الظاهر والباطن، وما ذلك كله إلا لأن المريد يحتاج في سفره إلى علم يسوسه وورع يحجزه، ووجد يحمله، وخلق يصونه[2] على حد تعبير أبي يعقوب السوسي، واحتياجه إليه واجب بقدر تأدية الفرض والنفل عند لزومهما المكلف في سن البلوغ، حسبما بين الغزالي وسيدي إبراهيم الدسوقي[3].

ولما كانت تلك العلوم قائمة على أصول ثابتة بالشرع، ويحتاج إليها العبد في كل ما افترضه أو استحبه الدين كانت أفضل من الوجد[4] عند السراج؛ لأن الوجد ثمرة من ثمار هذه العلوم، وذوق من مذاقات التطبيق، فهو ناشئ عنهما، وفرع من فروعهما، والأصل بلا ريب أفضل وأشرف من الفرع، فضلاً عن أن العلوم الشرعية مصدرها الحق وناطقها المعصوم صلوات الله عليه وسلامه، فهي آكد وأفضل من العلوم الناشئة عن الوجد، والتي قد تدخلها أحاديث النفس، ووسوسة الشيطان.

ونأتي الآن إلى ما ذمه الصوفية في مقابل العلم المحمود، فنجد أنهم ذموا الجهل أولاً، واعتبروه مضرًا بالعبادات والطاعات وبصاحبه أشد من ضرر المعاصي، وكم حذر الأنطاكي من العابد الجاهل المفتون، وشبهه بالسبع الضاري، أو الذئب المفترس[5].

---

(١) الطوسي : اللمع: ٢٤٢ ، ٢٠٢.

(٢) نفسه.

(٣) إحياء علوم الدين ج١ : ١٤ ، وطبقات الشعراني ج١ : ١٤١ .

(٤) اللمع: ٣٨١.

(٥) طبقات الشعراني ج١ : ٧١.

ونصح يحيى بن معاذ الرازي، وسهل بن عبد الله التستري المريدين ألا يصحبوا جاهلاً ولو ارتدى زي الصوفية وانخرط فيهم[١].

وتشدد الجيلاني فحكم برد العبادة، وعدم قبول الطاعة إذا كانا قائمين على جهل[٢]؛ لأن العلم حياة والجهل موت، وأيضًا ليس العلم كله محمودًا، بل منه ما هو مذموم في الأصل لكونه مضرًّا بصاحبه وقبيحًا في ذاته، كأنواع الكلام الستة التي أبرزها أبو طالب المكي في قوله: واللغو هو الإفك. والسفه والخطأ والظن والزخرف والوسوسة[٣]، وكالسحر والنجوم والشعوذة وغيرها مما ذكره الإمام الغزالي[٤].

وقد ينصب الذم على العلم الذي هو محمود أصلا لخروجه عن الحد المأذون فيه، كالعالم المفتون بحب الجاه والرياسة والتعظيم، يأكل الدنيا بعلمه ويدعي أنه أولى بها من غيره، وهؤلاء هم العلماء الغافلون المداهنون حسبما سماهم وشرح حالهم أحمد بن عاصم الأنطاكي، وسهل بن عبد الله.

فإن قيل كيف يذم العلم وهو شريف في ذاته ولغيره؟

أجيب بأن العلم الشريف الفاضل ما حقق السعادة والنفع للإنسان في الدارين، وما كان غير ذلك بأن جلب الضرر أصلاً، أو كان من شأنه المنفعة حقيقة، ولكن أساء حامله استعماله، أو تجاوز حد النفع فيه بالمبالغة أو التشدد، أو كثرة التفريعات، أو الالتواء والتقعر فقد خرج هذا العلم عن حد الفائدة والاعتدال المحمود، ودخل الإطار المذموم.

---

(١) اللمع: ٢٣٧

(٢) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٢٨، ١٢٣، ١١٩.

(٣) قوت القلوب ج١ : ١٦٤، ١٦٦ .

(٤) الإحياء ج١ : ١٧-١٩ .

كما يخرج إذا فقد طالبه الشروط التي يجب توافرها في التعلم، أو القدرة على الخوض في إدراكه[1] حسبما صرح المكي وطاش كبرى، إذًا فلابد لكي يكون العلم محمودًا نافعًا أن ينبع أساسًا من الشرع، أو من العقل، ونحتاجه في معايشنا وأبداننا، وأن نحسن استخدامه تعلمًا وتطبيقًا، وأن نراعي الاعتدال ونترك الإسراف والمبالغة، وأن يلتزم المعلم بالتقوى والورع في الفتوى، والشفقة في التعليم، وألا يَضِنَّ بعلمه على أحد، وألا يُعرضِ بتلميذه حتى لا تضيع هيبته، وأن يقتصر على قدر الفهم، ولا ينال من المعلم ما يخل بنزاهة العلم، وأن يحسن نيته في إلقاء العلم، وأن يجري التلميذ مجرى الأبناء.

كما يجب ألا يفاخر المتعلم بتعلمه، وأن ينقطع له، ولا مانع من التملق الجائز في العلم خاصة مع أستاذه، ويسلم إليه دائمًا ولا يستنكف أو يستكبر، ويقدم الأهم فالمهم، وإن كان المتعلم طالبًا لعلم الآخرة فعليه أن يعمل ويتقلل ويتقشف، مبتعدًا عن طلاب الدنيا والأمراء والسلاطين، محترزا عن الفتوى تورعا، منكسرًا مطرقًا صامتًا مزكيًا للنفس مخلصًا في طلب العلم[2]، ومن لم يراع هذه الآداب فقد صار مذمومًا وعلمه مذموم بالغًا ما بلغ في العلم.

وتتمشى تلك النظرة إلى أبعد الحدود مع كتاب الله وسنة رسوله إذ إننا نعلم أن الله ذم الجهل في كلامه في أربعة وعشرين موضعًا شملت الجهل في القول، ﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَـٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَـٰمًا ﴾[الفرقان:٦٣].

والجهل في الفعل ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾[النمل:٥٥]. ﴿ قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَـٰهِلُونَ ﴾[يوسف:٨٩].

---

(١) نفس الصفحات في قوت القلوب، زادة مفتاح السعادة ج٣ :١١، ١٣ ، ١٤.

(٢) الإحياء ج١: ٥٦، ومفتاح السعادة ج١ :١٣ ، وعين العلم وزين الحلم ج١ : ٣١ .

والجهل في الاعتقاد ﴿ قَالُواْ يَـٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾[الأعراف:١٣٨].

والجهل في العبادة لغير الله:﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَـٰهِلُونَ ﴾[الزمر:٦٤].

ولذا أمر الله سبحانه نبيه أن يقول للجهال،﴿ لَنَآ أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَـٰهِلِينَ ﴾[القصص:٥٥]. وقال له: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَـٰهِلِينَ ﴾[الأعراف:١٩٩].

كما ذم الإفك في ثلاثين آية والسفه في أحد عشر موضعا، والخطأ المتعمد في (الآيات ٣١: الإسراء، ٢٩: يوسف، ٨: القصص) وغيرها، وآيات ذم الظن واللغو والزخرف والوسوسة لا تخفى.

وكذلك ذم الرسول صلوات الله عليه العلم الذي لا ينفع، والعالم الذي تجاوز حد العلم فقال رسول الله: «**أشد الناس عذابًا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه**» وقال: «**من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضًا من الدنيا لم يجد عرْف الجنة يوم القيامة**» رواه ابن مسعود.

وعن ابن عمر قال: قال رسول الله: «**من تعلم علمًا لغير الله أو أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار**» واعتبر الرسول «**البذاء والعي من النفاق**»، وذم البليغ الذي يتخلل الكلام بلسانه كالبقر.

هل التصوف علم شرعي أم نظري؟

بعد تقسيم العلم وبيان الشرعي والعقلي، وما هو محمود وما هو مذموم ينبغي علينا أن ننظر في أي قسم نضع علم التصوف وأي حكم نصدره عليه؟

إننا لو رجعنا إلى ما قاله الصوفية في الفصل السابق،والذي أعلنوا فيه ربط التصوف بالكتاب والسنة والشرع، وإلى ما ساقه المكي والكلاباذي، وما ذكره ابن الجوزي على لسان الجنيد، وأبي بكر الزقاق، وأبي الحسين النوري، والجريري، وقد أصروا جميعًا على نسبة علمهم إلى الشرع[1] لوجدنا أن هذه النصوص ناطقة بأن التصوف من العلوم الشرعية لاعتمادها على الدين اعتمادا قويًّا في موضوعه وغايته، وإلى هذا يذهب طاش كبرى زادة، ويقول ابن خلدون: هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة[2]، ويتردد الغزالي، فمرة يصرح بأنه من بين العلوم الشرعية وأخرى يرجعه إلى العلوم العقلية.

ويمكن أن يزول هذا التردد إذا علمنا أن الغزالي يعتبر العلوم الشرعية مستندة إلى الشرع في نشأتها وإلى العقل في فهمها وإدراكها[3]، فهي شرعية النشأة عقلية التحصيل والتطبيق، وكذلك يقال عن التصوف.

ولكن النظرة المنصفة والعادلة تقتضينا أن نقول: إن التصوف السني المهتم بالمجاهدة عن طريق العبادة والطاعة الشرعيتين، والمتجه إلى القلب وتصفيته، والنفس وصقلها، والأخلاق وتهذيبها، والمستعمل في مصطلحاته الألفاظ الشرعية، والواصل فيما وراء ذلك إلى مذاقات الحب والاستسلام، والكشف بالبصيرة هو علم شرعي في الحقيقة، وعقلي في الكسب والبدايات والإرادة، أما التصوف

---

(١) ابن الجوزي : تلبيس إبليس: ١٦٧-١٦٨.

(٢) المقدمة: ٣٩٨.

(٣) الإحياء ج١: ١٣.

الذي استعمل الرياضة العقلية والتأملية، واستخدم المصطلحات التي يغلب عليها الطابع الفلسفي، وتحدث رجاله عن نظريات تخرج عن حدود المبادئ الإسلامية العامة والخاصة فإنه يدخل في الإطار الفلسفي الإشراقي أكثر من دخوله رحاب العلوم الشرعية.

وباختصار دقيق فإنه يمكن أن نقرر من ناحية أخرى أن الحكم على الأفكار فكرة فكرة في المجال الصوفي أولى من الحكم عليه ككل؛ لأنه قد يوجد لدى بعض الصوفية المشتهرين بالسنية والاعتدال أفكار تخرج عن حد الاستقامة الشرعية، وفي الجانب الآخر ربما نجد لدى الصوفية المتفلسفين أفكارًا هي من لب الإسلام وجوهره.

لذا كان الحكم على كل فكرة فكرة أولى وهو ما اتبعناه في بحثنا، فإن وجدنا فكرة ذات أصل شرعي نسبناها إلى الإسلام وإلا نبهنا على الخارج والشارد، على أني أميل في النهاية إلى أن التصوف بمعظم أفكاره علم شرعي لاستناد الغالبية الكثيرة من مقاماته وأحواليه على الدين.

العلم الفرض في نظر الصوفية

أفاض الصوفية في فضل العلم عامة، ثم دنوا من التفصيل، فقسموه على نحو ما رأينا، ثم اقتربوا أكثر من التحديد فوقعوا كما وقع غيرهم على قول رسول الله ﷺ **«طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»** فتناولوه بالبيان وتعيين المراد.

وفي البداية يجب التيقن من أن كل جماعة من العلماء تحيزوا لعلمهم، وتمسكوا بأنه مراد الحديث لرسول الله ﷺ، فأهل الظاهر حملوه على ما

يعلمونه، وأهل الباطن يؤولونه على علمهم[1] فبعض أهل الظاهر يرى أنه علم أصول الأمر والنهي، والفرق بين الحلال والحرام؛ لأنها غاية سائر العلوم.

ويرى بعض فقهاء الكوفة أنه طلب علم البيع والشراء والنكاح والطلاق، ويقول آخرون أنه السؤال عن المسائل التي لا تعرف، وعن علم الشبهات والمشكلات إلى آخر ما يذكره المهتمون بظاهر العلوم والنصوص.

وانقسم رجال الصوفية إلى فريقين: الفريق المسمى بأرباب الأقوال، وهو أجرأ دائمًا من الصوفية المؤلفين، وأشجع في الإفصاح عن ذوقه وحاله وعلمه وكشفه، وتعتبر أقواله أساسًا قويًا لجوهر التصوف الصميم؛ ولذا أعلن هؤلاء أن المرد بالعلم الفرض هو علم حال العبد كما يرى سهل بن عبد الله، أو هو علم المعرفة وقيام العبد بحكم وقته، أو علم الإخلاص وآفات النفس ووساوسها ومكائد العدو، أو علم الباطن، والبصريون على أنه علم القلوب ومعرفة الخواطر، والشاميون يتجهون إلى أنه علم الحلال[2]، ولا يعدم كل من أصحاب هذه الآراء دليلاً يحث على علمه ويفضله لوجود النصوص الكثيرة إزاء كل علم من العلوم دون أن تقطع بالطبع هذه الأدلة على أن علم الإخلاص أو علم المعرفة أو غيرهما هو مراد النبي ﷺ ، فقول الحق سبحانه في الحديث القدسي: «**الإخلاص سر من أسراري**» أو قول النبي «**إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**»، وقوله عن وسوسة الشيطان وجريانه في العروق، وقوله «**وعلم باطن في القلوب وهو العلم النافع**»، كل هذه الأحاديث لا تدل إلا على الاهتمام بهذه العلوم دون النص على أنها فرض بعينها دون سواها.

وأما فريق المؤلفين فقد لاذ إلى التحصن بالظاهر، واستند إلى ما يعضد

(١) المكي، قوت القلوب، ج١ : ١٢٩-١٣٠.

(٢) نفسه.

حجته، وهو ما يليق معهم كمؤلفين يهمهم النفع العام، وعلاج المسائل علاجًا يخضع للمقال لا للحال، ويقوم على الدليل لا الذوق، ومن هنا قال أبو طالب المكي: والذي عندنا في حقيقة معنى الحديث «**طلب العلم فريضة**» أنه علم الفرائض الخمس التي بني الإسلام عليها[1] مستندًا في ذلك إلى قول رسول الله «**بني الإسلام على خمس**» ومال السهروردي إلى هذا الرأي فقال وهو حد جامع لطلب العلم المفترض[2]

وقال طاش كبرى زاده: والصحيح أن المراد به علوم المعاملة دون المكاشفة، وهو العلم بمباني الإسلام الخمسة كما نطق الحديث[3].

ـ ويبين الغزالي أن المراد بالعلم الفرض هو ما يشمل الاعتقاد، وعلم الشهادتين، وما يتصل بالقلب من خواطر ويقين، والفعل، وعلم كل ما يلزم للفرائض الأربعة، والترك، وهو العلم بكل ما نهي عنه العبد نهيًا نهيًا، ولا يخرج هذا الرأي عما قاله المكي ومن تبعه إلا في شيء من تفصيل الغزالي.

وأرى أن الإسلام دعا إلى كل علم نافع للبشرية في الدنيا والآخرة شرعيًّا كان أو عقليًّا، وهذا العلم هو العلم العام الشامل لكل ما لا غنى للعبد عنه في معاشه ومعاده، وهو بهذا المعنى من فروض الكفاية،أما وقد جاء الحديث بصيغة الفرضية العينية على كل مسلم ومسلمة فلابد أن ينصرف إلى فروض العين المحددة في حديث «**بني الإسلام على خمس**»، وما يستتبعها مما يلزم الفرد في طاعته وعبادته.

---

(١) نفسه ج١: ١٣٠.
(٢) عوارف المعارف: ٥٣.
(٣) مفتاح السعادة ج٣: ١٠.

ومن المعلوم أن الإسلام حوى كثيًرا من الفرائض غير هذه الخمسة، ولكن هذه الفرائض كالبيوع والمواريث والنكاح يمكن أن يقوم بها البعض مكان البعض، ولـــذا كانت من فروض الكفاية لا العين علمًا وإن وجب تطبيقها لمن لزمته فردًا فردًا.

تبحر الصوفية في العلم ومدلوله

لم يقتصر الصوفية على العلم الفرض بل تعدوه إلى علوم كثيرة تخـــدمهم في أغراضهم النفسية والأخلاقية والروحية، وقاموا بسائر ما أوجب اللـــه سبحانه مما لا غناء عنه في أمور المعاش والمعاد، وقد أثار الغزالي هَمَم الصوفية نحو جميع العلوم ما كان منها من فروض العين أو الكفاية قائلا: لا ينبغي أن ينظر بعين الحقارة إلى سائر العلوم[1] ويقول: ولا تفهمن من علونا في الثناء على علم الآخرة تهجين هذه العلوم الخارجة عن دائرة علمنا، وينصح المتكفل ببعض العلوم ألا يقبح في نفس المتعلم العلوم الأخرى التي وراءه[2]، لأن ما نزل عن الرتبة القصوى من العلم غير ساقط القدر[3].

وبهذه الروح المطلعة للعلم، والراغبة في تحصيلـــه أقبل الصوفية على ألـــوان كثيرة من العلوم، ولم تكن أقوالهم الداعية إلى اكتسابها مجرد دعوة نظرية بل إرادة وهمة دفعتهم إلى التعلم حتى زاحموا الطالبين بالمناكب في حلق العلم، واقتحمـــوا على كل أرباب علم أو فن مجال تخصصهم فوصفهم عماد الدين الأموي قائلا: واعلم أن الصوفية دخلوا مع الفقهاء والمفسرين والمحدثين في علومهم، فالبدايـــة فقهية والنهاية صوفية[4].

---

(١) أحياء علم الدين ج١: ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٠.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) حياة القلوب هامش قوت القلوب ج٢ : ٢٥٧.

ولو استعرضنا معًا بعض النماذج الصوفية، واستمعنا إلى شـهادة كتـاب الطبقات لعلومهم لتأكدنا من صحة تلك الحقيقة، فتعالوا بنا لنـضرب جولـة خاطفة عبر القرون المختلفة؛ لنرى كيف استمر الصوفية محافظين على الناحيـة العلمية رغم عوامل التأخر والانحطاط الديني والفكري التي اعتورت المجتمعـات الإسلامية بعد القرن الخامس الهجري.

وعلى سبيل المثال في القرن الثالث الهجري نجد أبا يعقوب بن إسحاق بن أبي الحسين بن راهويه (٢٣٧هـ) تلميذ سفيان بن عيينة قد جمع بين الحديث والفقه والورع، وحفظ سبعين ألف حديث، وعده الخطيب البغدادي أحد أئمة المسلمين في هذه العلوم وفي الزهد؛ ولذا سمع منه البخاري والترمذي[١].

واعتبر أبو عبد اللـه بن الجلاء من أكبر علماء الشام مع كونه أحد أئمـة ثلاثة في التصوف: الجنيد ببغداد وأبي عثمان بنيسابور وهو بالشام[٢]؛ وقال ابـن خلكان عن ذي النون المصري: كان أوحد وقته علمًا وورعًا وحالا وأدبًا وهـو معدود في جملة من روى الموطأ عن الإمام مالك[٣].

وكذلك كان إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى (٢٦٤هـ) زاهدًا مجتهدًا غواصًا على المعاني الدقيقة وهو إمام الشافعيين في عصره، وأعرفهم بالمذهب، وأكثرهم فيه تصنيفًا، وتكفيه شهادة أستاذه الشافعي حين قال: إبراهيم ناصر مذهبي، مع أنه كان في التصوف على طريقة صعبة شديدة وكان مجاب الدعوة[٤]،ناهيك في هذا القرن عن السَّريِّ والجنيد وعمرو بن عثمان المكي وغيرهم.

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج١: ١٧٩، والخطيب: تاريخ بغداد ج٦: ٣٤٥.
(٢) طبقات السلمي: ٤١.
(٣) الوفيات ج١: ٢٨٠.
(٤) نفسه ج١: ١٥٦، ١٩٦.

ونلتقي في القرن الرابع مع رويم بن أحمد (٣٠٣هـ) الذي حدث عن الليث بن سعد وكان فقيهًا على مذهب داود الأصبهاني، وعالمًا بالقرآن ومعانيه،وأحد أئمة زمانه في القراءة[١].

وأسند يوسف بن الحسين (٣٠٤هـ) الحديث وامتاز بالعلم والدين[٢] وعُدَّ الحسين بن صالح(٣١٠هـ) من أفاضل الشيوخ، وأماثل الفقهاء مع حسن المذهب والورع[٣]، ولوحظ لأبي العباس بن عطاء الآدمي (٣١١هـ) لسان في فهم القرآن يختص به كما أسند الحديث[٤].

وامتاز بكر السراك (٣٢٠هـ) بالتفقه عن جميع معاصريه[٥].

وأيضًا تفوق إبراهيم النصراباذي (٣٦٧هـ) في الرواية والحديث، وكان يرجع إليه في حفظ السنن وجمعها، وعلوم التواريخ وعلم الحقائق، ونظيره أبو عبد الله محمد بن خفيف (٣٧١هـ) الذي اشتهر بعلوم الظاهر والحقائق، وكان حسب الأحوال والأعمال ذا مقامات وأخلاق[٦].

وبرز في القرن الخامس أبو بكر بن فورك (٤٠٦هـ) المتكلم الأصولي النحوي الأديب الواعظ الذي أحيا الله به أنواعًا من العلوم، حتى بلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبًا من مائة مصنف[٧].

---

(١) تاريخ بغداد ج١: ٤٣٠، وطبقات السلمي:٤٢.
(٢) طبقات السلمي: ٤١
(٣) تاريخ بغداد ج١: ٥٤٠.
(٤) طبقات السلمي: ٦٢.
(٥) تاريخ بغداد ج٧: ١١٢.
(٦) طبقات الشعراني ج١: ١٠٥ ، ١٠٣.
(٧) الوفيات ج٣: ٤٠٢.

وأتقن محمد بن إبراهيم الأنصاري (٤٥٥هـ) العلم والفقه والكلام والحديث[١].

كما اشتهر كذلك في القرن السادس أبو الفضل محمد بن عبد المنعم الغساني الجلياني المولود (٥٣١هـ) الذي تخرج من المدرسة النظامية، وأكثر من الحكم والإلهيات وآداب النفس والرياضيات، وكان طبيبًا حاذقًا مع سلوكه طريق القوم، وله فيه كلام مليح[٢].

واعتبر محمد بن يحيى بن أبي منصور (٥٤٨هـ) أستاذ المتأخرين، وأوحدهم علمًا وزهدًا، وانتهت إليه رياسة الشافعية بنيسابور، مع العلم بأنه تلميذ الإمام الغزالي[٣].

وحذق الجيلاني (٥٦١هـ) ثلاثة عشر علمًا، منها التفسير والحديث والخلاف والمذهب والأصول والنحو والقراءات والفقه على مذهبي الشافعي وابن حنبل، حتى تعجب علماء العراق فقالوا: سبحان من أنعم عليه[٤].

وممن نبغ في أصناف العلم من بين رجال هذا العصر أحمد بن أبي الحسن بن أبي العباس (٥٧٨هـ) الرفاعي الصوفي المشهور، والحافظ نجيب الدين أبو محمد عبد العزيز المولود (٥٧٧هـ)، وأبو عبد الله القرشي (٥٩٩هـ) .

واستمرت الحركة العلمية الصوفية تجوب القرن السابع متمثلة في محمود بن خلف الفقيه الشافعي الواعظ (٦٠٠هـ) الذي عده ابن خلكان من الفقهاء

---

(١) نفح الطيب ج١: ٣٤٠ ، ١٥، ١٦.
(٢) نفح الطيب ج١: ٣٤٠ ، ١٥، ١٦.
(٣) وفيات الأعيان ج٣ : ٣٦٠.
(٤) الغنية لطالبي طريق الحق ج١: ٧ ، ٨ .

الأجلاء الموصوفين بالعلم، والمشهورين بالعبادة والنسك، وفي محمد بن سليمان المعافري الشاطبي (٦١٧هـ) أحد الأولياء الذين جمعوا بين العلم والعمل والورع والزهد والانقطاع والتمسك بطريقة السلف[1].

وحاز أبو العباس الخضر بن نصر الإربلي (٦١٩هـ) الفقه والمذاهب والفرائض والخلاف وكان رجلاً فاضلاً عارفًا صالحًا زاهدًا عابدًا ورعًا مباركًا[2].

وقال المقري: واجتمع لأبي بكر الخزرجي (٦٥١هـ) من العلم والأدب والحال ما لم يجتمع لغيره، وتولى أبو عبد الله محمد بن سراقة الشاطبي (٦٦٣هـ) مشيخة دار الحديث الكاملية بالقاهرة بعد وفاة سهل الفقري (٦٤٢هـ) لعلو فضل بن سراقة في الحديث، ولغزارة علمه وجلاله نبله.

ووصف أبو الحسن الششتري علي بن عبد الله النميري الصوفي (٦٦٨هـ) بأنه عروس الفقهاء، وإمام المتجردين، وبركة لابسي الخرقة، وكان مجودًا للقرآن قائمًا عليه عارفًا بمعانيه من أهل العلم والعمل، وله مع هذا علم بالحكمة.

كما توسع جمال الدين أبو بكر الوابلي (٦٨٥هـ) في علوم العربية والفقه على مذهب الإمام مالك، وامتنع عن قضاء دمشق ورعًا وزهدًا[3].

وفي القرن الثامن وجدنا ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) وكمال الدين الزملكاني (٧٢٧هـ) يملأون عصرهم علمًا وهم يجوبون رياض الصوفية.

---

(١) المقري: نفح الطيب ج١: ٣٨٨.
(٢) وفيات الأعيان ج٢: ١٠.
(٣) نفح الطيب ج١: ٤٢٣: ٣٥٢، ٤٢٣، ٤٠٩: ١١٠، ٤٢٥.

وبلغ من حرص الصوفية على العلم أن كثيرًا من الأميين قد وصلوا إلى منازل علمية واسعة من أمثال أبي بكر بن قدام بن علي البالسي (٦٥٨هـ) الذي قال عنه الشعراني هو أوحد مشايخ الشام، عديم النظير كثير المحاسن وافر النصيب من العلم صاحب أحوال وكرامات، متمسكًا بالآداب الشرعية تخرج به غير واحد من العلماء والمشايخ، ولا شك أنه حصل كل هذا سماعًا لا كتابة.

ومن أمثال محمد بن وفا الأمي الذي برز له لسان غريب في علوم القوم ومؤلفات كثيرة تفوح منها عبارات الفلسفة ومصطلحاتها[1] مع أميته.

وقد يلوم عَلَيَّ بعض الباحثين لانتهاجي هذا اللون المتسم بالسَّرْدِ والترجمة الحرفية، واعتمادي على أقوال الصوفية بلا تدخل مني كثيرًا، ولكن الرد بسيط وواضح لو رجعنا إلى عنوان البحث، ووجدناه يهتم بمدى شرعية التصوف، عندئذ يصير لا حرج علينا إذا نحن استندنا إلى نصوص من أقوال الصوفية لتبرز هذه الشرعية كما فعلنا في الفصل السابق، وكما نفعل هنا لحاجة ضرورية، ولركائز أساسية: أما الحاجة الضرورية فهي أنني أردت إظهار الجوانب العلمية المتعددة التي كان عليها الصوفية كي نوقن أن علم الباطن قام على سعة علمية، وأن رجاله أفسحوا صدورهم لكثير من العلوم، ولم يكونوا بمنأى عن الحركة العلمية الشرعية الصادقة، وأن هؤلاء الرجال من الأفذاذ والأجلاء والعلماء المدققين المستمسكين بنهج الدين وجوهره هم الذين كونوا الأعصاب القوية لجسم التصوف الإسلامي، وهدرت أمواجهم تغسل زبد النفوس، وصدأ القلوب بما منحوا من العلم الكسبي والوهبي، وبما قاموا به من تجربة شخصية.

وإنني لأعجب من هؤلاء الذين يتهمون التصوف بالخروج كيف لا ينظرون إلى أمثال من ذكرنا من الشيوخ، وهم من الكثرة والشرعية والاعتدال بدرجة

(١) طبقات الشعراني ج٢: ١٩ ، ٢٠ .

تطلعنا على حجم أنصار التصوف السني الكبير نظير الأفراد القلائل الذين لم يتجاوزوا عدد أصابع اليدين من الشيوخ المتفلسفين الذين تناثروا على ساحات القرن الثالث والرابع والسادس والسابع فكانوا كذرات ألقيت في رياض، وقد حوصروا في كل وقت بأفذاذ التصوف السني، و لم ينفردوا وحدهم بالجو الروحي في عصر من العصور.

ففي القرن الثالث والرابع حيث البسطامي والحلاج نجد حشدًا هائلاً من السنيين الأوفياء.

وفي القرن السادس حيث السهروردي المقتول (٥٨٧هـ) نجد من ذكرنا كما نجد الجيلاني والرفاعي بصفة خاصة.

وفي القرن السابع حيث ابن الفارض وابن عربي نجد الصناديد الذين ضربنا لهم الأمثلة، كما نجد أبا الحسن الشاذلي ينشأ في المغرب مع ابن عربي، وعندما ينتقل ابن عربي إلى مكة ليكتب فتوحاته يجابهه هناك سيدي أحمد البدوي قبل أن يرحل منها.

وفي الوقت الذي كان ابن الفارض يكتب تائيته كان البدوي والشاذلي قد حطا رحالهما في وطنه مصر حيث وفد الأول من مكة والثاني من المغرب.

ولا نستطيع أن نعتبر هذا من قبيل المصادفة البحتة، وكيف نعتبرها كذلك ونحن نشاهد الأقطاب السنيين يحاصرون الصوفية المتفلسفة في المكان والزمان، كما أننا لا نقدر هنا على تلمس العلل والأسباب، بل نقر بالعجز ونسلم الأمر لله خاصة إذا علمنا أن رحيل البدوي من مكة إلى مصر كان بهاتف، وبإذن أتاه ملحًّا في الرؤيا.

ولا يفوتنا ونحن نودع هذا الرحاب العلمي عند الصوفية أن ندلل على صحة هذا المسلك حيث قال اللـــه لنبيه: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾[طـه:١١٤]. وقـــال رسول الله: «**إن العلماء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا إنما ورثوا العلم فمن أخـــذ بـــه أخذ بحظ وافر**»، والحظ الوافر يعني الفضل والتبحر.

ويقول الحبيب: «**الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها**»[(١)] مـــا لم تصطدم بأصل شرعي أو تدعو لمفسدة.

وأيضًا فإن الرسول ﷺ أمر زيد بن ثابت أن يتعلم العبرية، وأمر الصحابة أن يعلموا أولادهم السباحة والرماية وكان أبو بكر عالمًا بالأنساب العربية، وقيل إن عليًّا أمر أبا الأسود الدؤلي أن يضع النحو، فلا مانع أن يأخذ طـــلاب الآخـــرة بالتوسع في علوم أخرى، وأن يتبحر الصوفية في كثير من العلوم الظاهرة والباطنة ما دام الإسلام قد أفسح المجال أمام العقل والقلب ليعلما ويتذوقا، ولذا كان من تلك الدعوة بروز عدد كبير من العلوم التي أحدثت في الملة.

وعلمًا بأننا سقنا هذه النماذج العلمية في المدارس الصوفية عبر القرون المتتالية لكي نجعل هذه الأمثلة ركائز أساسية لعدة نقاط نفردها بأحاديث خاصـــة مـــع شيء من التفصيل، وهي التأكد على أن الصوفية كانوا أهل استنباط لا تقليـــد، وأنهم ربطوا العلم بالعمل، ومعنى قولهم العلم حجاب، ثم دحض اتهام ابن الجوزي لهم بالجهل.

---

(١) التاج ج١ : ٦١، ٦٤.

نبذ التقليد في الأحكام

وبلغ من حرص الصوفية على العلم بمعناه الاستدلالي والاستنباطي لا بمجرد علم أنهم نبذوا التقليد وحاربوه بشدة لسببين:

أولهما: أن الباحث عن الأحكام لتطبيقها، وأن المجتهد في الطاعة والعبادة يقتضيه حاله الغوص عن الأدلة، وتتبع المسائل باحتمالاتها، والوقوف على سند كل صاحب وجهة مع المحاولة الدائمة للتعرف على مغزى الأحكام وأسرارها الباطنية.

وهذا هو السبب في أن أبا نصر السراج أباح التقليد فقط للعامة، أما المتصوفة وأهل الخصوص الذين باينوا الناس وانحازوا عن جملتهم بترك المكاسب، وقطع العلائق، وانقطعوا إلى الله عز وجل، وعرفوا بالله، ونسبوا إليه فلا يسعهم التخلف عن استعمال الآداب والاهتمام والتكلف[1] للأحكام فهمًا وتطبيقًا.

وأنكر الغزالي التقليد في العقائد خاصة إذا كانت باطلة كمن يقلد غيره في أن الاستواء هو الاستقرار، ولا يستحسنُه إذا كانت متمشية مع السنة ولا تتصادم مع الحق، وليس هناك من يجب تقليده إلا الرسول وصحابته أما من سوى ذلك من رجال أو مسموعات أو مقروآت فغير مرضي ولا يُؤبَهُ له[2] فأنواع التقليد عنده أربعة: وجوب الترك في العقائد الباطلة، وعدم استحسانه في العقائد المستقيمة على السنة، وعدم الرضا عن التقليد في غير ذلك، وهو على حق حين أوجب تقليد النبي وصحابته رضوان الله عليهم.

(١) اللمع :٢٠٣.

(٢) الإحياء ج١ : ٢٢٥ ، ٧٠

وإذا كان الصوفية قد وافقوا دعاة الاجتهاد في حثهم على الاستنباط ومحاربة الجمود فلكي يفسحوا المجال أمام العقل المبتكر والمجدد حتى لا يقف النشاط الذهني ويجمد عند قوالب معينة، ويقيد نفسه داخل إطارات مخصوصة، وهو أمر يؤدي إلى فقر الإنتاج الذهني، وعدم مسايرة العقل لقفزات الزمن الوثابة، وتلك هي دواعي السبب الأول في نبذ التقليد وهو سبب عام.

أما السبب الثاني فإنه خاص بالصوفية وهو نابع من تطلعاتهم إلى ما وراء النص الظاهر، وإلى ما وراء فهوم العقل ذاته، ومن رغبتهم في علم لا يعتمد على آلات بشرية وإنما يركن إلى الجود الرباني وإلى كشف حجاب الغيب لبصيرة العبد كي تشاهد الأسرار، وتقرأ العلوم المصونة تحت لمعات الأنوار.

ومن هنا يصبح نبذ التقليد ضروريًّا للغايات الصوفية وآماله الرامية إلى المنح الإلهية سواء كان التقليد متعلقًا بجزئيات العلوم ومسائلها أم متعلقًا بعمل الإدراك في النصوص الظاهرة، أي إن الفهوم الخاصة القائمة على الكسب، والاجتهاد المبني على عمل الفكر تقليد للوسائل العادية في نظر تلك المرحلة الكشفية الراقية من التصوف، ويصبح الصوفي في قمة وصله رافضًا لكل ما دون هذا الحال الذي يطالع فيه العلوم عيانًا لا برهانًا.

وقد انفرد الصوفية عن غيرهم بهذا السبب في رفض التقليد، ودعاهم هذا إلى التوسع في معناه حتى صار شاملا لكل ما هو من إنتاج العقل.

على أني أقول إن نبذ الصوفية للتقليد بسببه الأول ليس على الإطلاق لأننا رأينا ونحن نتحدث عن النماذج الصوفية السابقة أن بعضهم كان فقيهًا على مذهب داود، والآخر على مذهب أبي ثور، والثالث شافعي، والرابع مالكي أو حنبلي، ورأينا كذلك أن الغزالي ركز بصفة خاصة على ترك التقليد في العقائد،

وهذا يدفعنا إلى التأكيد على أن الصوفية قد رفضوا التقليد في الأصول ورأوا ضرورة الركون والاعتماد على الكتاب والسنة فيها.

أما الفروع فإن البعض قلد أعظم الأئمة ولكن تقليدهم هنا كان مبنيًا على الدليل، ومعرفة مصدر الحكم، فهو تقليد استدلالي لا حرفي ولا عامي، وعلى هذا يحمل كلام السراج السابق، وتلك وجهة تتفق تمامًا مع روح الدين ونصه، فقد دعا القرآن كثيرًا إلى التدبر في آياته (٨٢ النساء، ص ٢٩، محمد٢٤).

كما حث على تدبر القول: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾[المؤمنون:٦٨].

وأيضًا نادى بالنظر والتفكر والتفقه، وكلها توقظ العقل وتبعثه على الإنتاج، ومواصلة البحث والتأمل، واختبر الرسول عقل واستنتاج أصحابه حين قال: **«إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنها مثل المسلم فحدثوني ما هي»**. فوقع الناس في شجر البوادي ووقع في نفس ابن عمر أنها النخلة ولكنه تأدب في حضرة كبار الصحابة، ورضي رسول الله عن معاذ حين أخذ بمبدأ الاجتهاد بعد النص.

وفي المجال الثاني الذي ينبذ فيه الصوفي كل كسب يقول الله للنبي: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [النساء:١١٣].

ويقول الرسول مستزيدًا من ربه **«اللهم انفعني بما علمتني وعلمني ما ينفعني وزدني علمًا والحمد لله على كل حال»** رواه ابن ماجه وسيأتي له مزيد استدلال بعد تفصيل في الحديث عن المنهج عند الصوفية.

وسواء قلنا إن الإسلام دعا إلى نبذ الجمود وحث على التأمل أم أنه أعطى إشارات العلم الغيبي فإنه ينبغي الاعتقاد أن الناس جميعًا ليسوا في درجة عقلية

واحدة، وليسوا في حال من الصفاء واحد وبالتالي فلا بد أن يكون الاجتهاد والركون إليه مشروطًا بشروط علمية ومرتبطًا بقدرات معروفة عند أرباب هذا العلم إن فقدها الإنسان لا يستطيع الصعود إلى تلك الدرجة ولذا يقول الحق: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾[النساء:٨٣].

فخصص جماعة من أولى الأمر قادرين على الاستنباط دون جميعهم وإلا لقال: لعلموه، أي: أولي الأمر كلية، كما أخبرنا الرسول بتفاوت العقول فقال: **«أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم»، «خاطبوا الناس بما يفهمون»**.

معنى قول الصوفية: العلم حجاب

وبمعرفتنا لسببي نبذ التقليد عند الصوفية نكون قد وصلنا إلى نقطة في غاية الأهمية، ونكون قد ملكنا حقيقة مفتاح الوصول إلى تفسير قول الصوفية العلم حجاب، حيث يتضح لنا أهم لم يريدوا طرح العلم بالكلية، و لم يذهبوا إلى أن العلم كدر يعوق السائر عن الوصول، وإنما اعتبروا التقليد في العلم فقط هو الذي يصد السالك عن الفهم الخاص، ويوقفه عن التعمق في أسرار الأحكام.

كما أن العلم ولو كان اجتهادًا أو استنباطًا إذا جمد الإنسان عنده وادعى أنه لا يوجد غير العلم الكسبي يصير حجابًا للإنسان عن النوع القائم على الذوق الكاشف، فالتقليد يحجب عن الاجتهاد، والاجتهاد يحجب عن الكشف.

وإلى النوع الأول أشار الغزالي مبينًا أن المقلّد لمذهب سمعه أو المتعصب له لمجرد السماع هو شخص قيده معتقده على ألا يجاوزه فلا يمكن أن يخطر بباله غير معتقده، فصار نظره موقوفًا على مسموعه، فإن لمع له برق على بعد، وبدا له من المعاني التي تباين مسموعه حمل عليه شيطان التقليد حملة وقال كيف

يخطر ببالك هذا وهو خلاف معتقد آبائك، وحينئذ يبتعد ويرى أن الخاطر غرور شيطان ويحترز منه.

ولمثل هذا قالوا: العلم حجاب وأرادوا بالعلم العقائد التي استمر عليها أكثر الناس بمجرد التقليد، أو بمجرد كلمات جدلية حررها المتعصبون للمذاهب وألفوا إليهم[1].

ثم عرض الغزالي بعد ذلك إلى النوع الثاني الذي جعل العلم حجابًا وهو الوقوف عند حد العلوم الكسبية دون التطلع إلى ما وراءها من كشف وبصيرة فحذر من الاقتصار على الوسائل البشرية في كسب العلم حتى لا نظل أساري خاضعين لقيودها ولما تدره علينا من نفع محدود، والسالك المقيد بأدواته البشرية وإنتاجها يبقى محجوبًا عن الحقائق الراقية، ويمنعه هذا عن أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد[2].

وهو أيضًا حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل أكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السموات والأرض[3].

ممن قهروا شهواقم وتجردوا عن غشاواقم.

ومن أجل هذا نصح الغزالي المريدين بأن يتركوا التعصب للمذاهب، وأن يصدقوا بمعنى لا إله إلا الله تصديق إيمان، فليس من شرط المريد الانتماء إلى مذهب معين أصلاً وإلا حجب عن درك الحقائق وكشفها، وتبنى ابن عربي هذا التفسير في الفتوحات.

---

(١) الإحياء ج١: ٢٢٥.

(٢) الغزالي: الإحياء ج٣ : ١٣، ١٧.

(٣) نفسه.

ربط العلم بالعمل والحال

العلم في نظر الكثير صناعة نظرية كما هو عند الفلاسفة ، أو آلية كما هو عند النحويين والمناطقة، وكثيرًا ما يبذل كل صاحب علم قصارى جهده في خدمه علمه وإتقانه، والإتيان بالغرائب فيه، ولكنه لا يحيل هذه النظريات أو المسائل التي قضى الساعات في هضمها إلى ترجمة في العقيدة أو السلوك، وكأن العلم في نظرهم غاية لا وسيلة.

أما الصوفية فإنهم نظروا إلى العلوم التي أشرنا إلى تحصيلهم لها على أنها وسائل لتحقيق غايات عملية وعرفانية أي إنها على اختلافها آلات لإصلاح العقيدة وتثبيتها، وسلامة العمل والعبادة، وتهذيب المعاملات والتسامي بها، لكي يثمر كل هذا حالاً رقيقًا وذوقًا شفافًا.

ولذا قاموا أولاً بالربط الوثيق بين العلم والعمل والعبادة والطاعة على وجه عام، فقال أحمد بن عاصم الأنطاكي: أمام كل عمل علم، وأمام كل علم غاية[1]، ويقول بشر: يا طالب العلم إنما أنت متلذذ متفكه بالعلم تسمع وتحكي لا غير، ولو عملت بما علمت لتجرعت مرارة العلم، ويحك إنما يراد بالعلم العمل[2].

وجعل الغزالي العلم بالنسبة للعمل القطب الذي عليه المدار، والشجرة التي لا تأتي الثمرة إلا بها، والجوهر الذي يسبق كل ما سواه[3]، وإلى هذا ذهب الجيلاني[4]، والحجة في ذلك أن العلم مصحح للنية والعمل وبدونه تتعرض العبادة

---

(١) طبقات السلمي: ٣٣.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ٦٢.

(٣) منهاج العابدين: ٨ ، ٩ –١١.

(٤) الجيلاني: الفتح الرباني: ١٠٧ ، ١٠٨ ، ٨٤ ، ١٥١.

للخطر والفساد، كما أنه بدون الطاعة هباء منثور[١].

ولهذا السبب أو تلك العلة عنون البخاري حين أراد أن يسوق الأحاديث الخاصة بذلك فقال: باب العلم قبل القول والعمل؛ اقتداء بقول رسول الله «**العلم إمام والعمل تابعه**» وقوله: «**تعلموا ما شئتم ولن ينفعكم الله حتى تعملوا بما تقولون**» ويقول الحق سبحانه : ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيْرٌ ﴾[القصص:٨٠]. فقدم العلم على العقيدة.

ثم عقد الصوفية أواصر صلة قوية بين العلم وبين علوم المعاملات كالزهد والإخلاص والتقوى والورع، حيث يقول بشر بن الحارث: إنما يطلب العلم ليهرب به من الدنيا لا لتطلب به الدنيا[٢]، ولا يجوز الاكتفاء بالعلم دون المعاملات أو العكس، لأن من اكتفى بالكلام من العلم دون الزهد والفقه تزندق، ومن اكتفى بالزهد دون الكلام والفقه ابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون الزهد والورع تفسق، ومن جمع هذه الأمور كلها تخلص[٣].

كما لا يجوز للسالك أن يأخذ في طريق الخلوة والعزلة، أو أي علم من علوم المعاملات وآداب القوم إلا بالعلم والفقه[٤] على حد رأي أبي بكر الوراق وأبي المواهب الشاذلي، وتلكم الآداب هي المنصوص عليها في قوله سبحانه : ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱلَّذِىٓ أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ ﴾ فقد رتب التقوى على العلم كما رتبها في غير هذه الآية [الشعراء ١٣٣، العنكبوت ١٦، الأنفال ٦٤، الشورى ١٨]. وغيرها، ويقول سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهِۦٓ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ

---

(١) منهاج العابدين: ٨ ، ٩.
(٢) الجيلاني، الغنية ج١: ٢٩.
(٣) طبقات الشعراني ج١: ٦٢.
(٤) نفسه ج٢: ٦٢ .

تخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴾[الإسراء: ١٠٧].

والنصوص الدالة على ربط الزهد بالعلم الإلهي، أو ربط الخشية بالعلماء كثيرة ومعروفة من الكتاب والسنة، وليست هذه الفقرات تكرارًا لما سبق في شرف العلم لأن الأولى كانت دعوة نظرية وهنا دعوة عملية.

ونرى الصوفية من جانب ثالث يعلقون الحال والذوق والمعرفة على العلم الكسبي، فيقول أبو عبد الله محمد بن محمد المتوفى بعد الخمسين وثلاثمائة : لا تصح الأحوال إلا إذا كانت عن نتائج العلم فلولا العلم ما خاف القلب ولا اطمأن ولا سكن[١]، ويؤكد الكلاباذي هذا المعنى فيذكر أنه لكي تصح الأحوال لا بد أن يعمل ولكي يعمل لا بد أن يعلم[٢]،وكل حال لا يكون عن نتيجة علم وإن جل فإن ضرره على صاحبه أكثر من نفعه على حد قول أبي عمرو بن نجيد (٣٦٦هـ).

وهذا هو النفع بالعلم مع الزيادة التي طلبها رسول الله ﷺ في الحديث الذي سبق ذكره، وبهذا بان لنا أن العلوم عند الصوفية آلية كلها حتى ولو كانت نظرية، وأنها عملية أخلاقية أي نيطت بها أعمال وجاءت لفوائد تطبيقية يرام من ورائها ثمار عرفانية سيأتي تفصيلها بتوسع.

---

(١) نفسه ج١: ١٠٦.

(٢) التعرف: ٨٦.

نقد اتهام ابن الجوزي

بعد هذه الجولات الواسعة التي اتضح فيها مدى اهتمام الصوفية البالغ بالعلم وتحصيله، والتوسع فيه وتطبيقه نأتي إلى اتهام ابن الجوزي الذي وجهه إلى الصوفية، وزعم فيه أنهم لم يتعلموا علم النقل والراوية لما فيه من تعب وكلف وهم ميالون للراحة، ومنهم من ذم العلماء وقال: الاشتغال بالعلم بطالة، على حين اكتفى بعضهم باليسير المؤدي إلى علم الباطن فقط، واقتضتهم تلك النزعة على حد رأيه أن يلقوا بالكتب في الماء، وأن يلوموا حاملها أو طالبها أو كاتبها.

وكما وجه اتهامه هذا إلى الجهال فقد رمى مؤلفي الصوفية كالمحاسبي والسلمي بقبح الاعتقاد لإتيانهم بالكلمات المرذولة، وأما أبو طالب المكي والقشيري وأبو نعيم وأبو حامد فقد ذكروا من الأحاديث ما لا أصل له، وساقوا من الأقوال ما هو منكر مرفوض، أو كلام فارغ على حد تعبيره.

والسر في ذلك عنده قلة علمهم بالآثار والسنن وإقبالهم على ما استحسنوه من طريقة القوم، وإنما استحسنوها لأنه قد ثبت في النفوس مدح الزهد وما رأوا حالة أحسن من حالة هؤلاء القوم في الصورة، ولا كلامًا أرق من كلامهم وفي سير السلف نوع خشونة[١].

ويمكننا أن نحيل الباحثين على النماذج العلمية التي قدمناها كشاهد على التحصيل الصوفي للعلم، وهي قليل من كثير، أو نلفت أنظارهم إلى الجهود والمشقات التي تحملها في طلب العلم والتي أشار إليها البسطامي، وأدنى نظرة على أي جانب من الجوانب السابقة كفيلة أن تدحض اتهام ابن الجوزي، وأن تخرس أصوات المهللين من حوله.

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس: ١٦٦، ١٦٧، ٣٢٥-٣٢٨.

ولكننا آثرنا أن نقف مع الرجل في مزاعمه لنستشف نواياه من ناحية، وليتضح لنا الحجم الكمي والكيفي لاتهامه من ناحية أخرى، سواء ما يتصل بالأفراد من تخريج أم ما يتصل بالجماعة ككل من تجهيل وتشويه.

أما ما يتصل بالأفراد فإننا نقرأ مثلاً ادعاءه تارة بأن أهل دمشق أخرجوا الداراني من مدينتهم لجهله بالشرع ولقوله إنه يرى الملائكة بينما نراه في نفس الموضع وهو يتحدث عن سيرة القوم يستدل بأقوال أبي سليمان الداراني كواحد منهم ويسوق له قوله: ربما تقع في نفسي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة[1].

إلى غير ذلك من الأقوال الدالة على فهمه واستمساكه بالشرع، وعلى علو قدره، وإن خرج فلربما أخرجوه لأنه أتى بأمور رآها العامة وعلماء الظاهر بعيدة عن حالهم.

ورؤية الملائكة لا تصح سببًا للطعن لأن الصحابة رأوا جبريل في صورة بشرية، ومريم تمثل لها الملك بشرًا سويًّا، وأخبر أحد الصحابة الرسول أنه تعرض لسطوة اللصوص فدعا الله فأنزل له فارسًا من الملائكة وأقره الرسول على ذلك.

وحكى ابن الجوزي نفسه في كتابه (الوفا بأحوال المصطفى) على لسان بعض الصحابة ممن أسلم بعد بدر وقد وقف يتأمل سير المعركة قوله: لو رد الله بصري لأريتكم الشعب الذي دخلت منه الملائكة، وكان الرجل قد كف بصره.

ونرى كذلك بين سطور كتاب ابن الجوزي تلبيس إبليس اتهامه لـدين أبي

---

(١) تلبيس إبليس: ١٦٧-١٦٨.

يزيد البسطامي مستدلاً على ذلك بإخراجه من بسطام إلى مكة ثم إلى جرجان، ثم نقرأ في الصحيفة التالية مباشرة رواياته عن أبي يزيد مثل قوله: لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود[1] وقوله: من ترك قراءة القرآن، والتقشف ولزوم الجماعة، وحضور الجنائز، وعيادة المرضى، وادعى بهذا الشأن فهو مبتدع[2].

ويحكي أمثال هذا مع أقوال الجنيد، وأبي بكر الزقاق، وأبي الحسين النوري، والجريري التي تتضافر على التمسك بالشرع، وتقطع بعلم الصوفية وتشهد لثقافتهم، وترد مزاعم ابن الجوزي، وتقود الأعمى إلى الصواب، وتهديه إلى نور الحقيقة، وهي السر قطعًا في عدول هذا المهاجم عن اتهام الداراني والبسطامي إلى الاعتراف بأقوالهما وطريقهما.

أما ما يتصل بموقفه واتهاماته للجماعة ككل، وما ذكره من أسباب لتقوية مزاعمه فإننا نلاحظ عليه ما يأتي:

(أ) أنه مدح الأوائل، واعتبرهم أرباب علم ودين وفقه وعمل حين قال: وما كان المتقدمون في التصوف إلا رؤساء في القرآن والفقه والحديث والتفسير[3].

(ب) وفي بداية الهجوم يفرد ابن الجوزي باعه كثيرًا ثم يتراجع بعد ذلك عندما تبين له مما ساقه هو على ألسنتهم صحة وجهتهم وعلو شأنهم، ونستطيع

---

(١) نفس المرجع السابق.
(٢) نفس المرجع السابق.
(٣) تلبيس إبليس: ٣٢٣.

أن نبين هذا من خلال موازنة بين ما جاء في صحيفة (١٦٤ حتى ١٦٨) وبين ما جاء في الصفحات (٦٨، ٦٩، ٣٢٣) فنراه عدل عن التعميم إلى التحديد ومن الهجوم الكلي إلى الهجوم على أفراد بعينهم وعلى لون خاص فقط.

(جـ) وحتى وهو يتحدث عن أغاليط الفئة المحددة نراه يحصرهم في المتأخرين، ويترفق جدًّا في توجيه اللوم بل ويتحفظ للغاية قبل أن يشرع سهام نقده، ويبدي ملاحظاته في شيء من المجاملة والافتراضات التي تخرج الصادقين فيقول مثلاً وإذ قد ثبت هذا-أي التمسك بالعلم والشرع-من أقوال شيوخهم، ووقعت من بعض الأشياخ هنات أو غلطات لبعدهم عن العلم، فإن كان ذلك صحيحًا عنهم توجه بالرد عليهم إذ لا محاباة في الحق وإن لم يصح عنهم حذرنا من مثل هذا القول وذلك المذهب من أي شخص[١].

ولا يخفى ما في الاستعمالات الشرطية من أمثال عباراته من حذر وليونة بالغة في توجيه النقد، هذا من ناحية النظرة الإجمالية للهنات والأغاليط.

وعندما جاء لتفصيل الأغاليط ازداد ترفقًا وتأدبًا، فأظهر أنها تنسب إلى المتشبهين من المتأخرين الذين تلاعبت بهم الشياطين فأقبلوا على الرياضة مع البطالة، ثم بعد ذلك يفصح عن حسن نواياه قائلاً: نحن نذكر بعض ما بلغنا من أغلاط القوم، والله يعلم أننا لم نقصد ببيان غلط الغالط إلا تنزيه الشريعة والغيرة عليها من الدخل، وما علينا من القائل والفاعل وإنما نؤدي بذلك أمانة العلم[٢].

(١) تلبيس إبليس: ١٦٨، ٦٩، ٣٢٣، ٣٢٤.

(٢) نفسه.

ويبين أنه ليس بدعا في هذا المسلك،ولم يحمله عليه عداء شخصي، أو اختلاف في وجهة النظر، ولكن دفعه ما يدفع العلماء حين ينبري لبيان غلط صاحب له بقصد الحق لا لإظهار الغلط والعيب، ولأن الانقياد لا بد أن يكون للشريعة لا للأشخاص، على أنه لا حرج في أن يكون الرجل من الأولياء وأهل الجنة فلا تمنع مترلته بيان زلله[1].

كما قال الإمام أحمد: نعم الرجل فلان لولا أن به خلة فيه[2]، وكأنه بهذا يطمئن الصوفية على أنه لا يقدح في مترلتهم وولايتهم وطريقهم بصفة عامة، وإنما ينبه إلى العثرات التي تقع من المدعين، والتي يجوز أن تقع حتى من الصادقين لأن البشرية مهما ارتقت لا يستحيل عليها الخطأ بل هو جائز وممكن.

وعند هذا الحد يبدو ابن الجوزي واحدًا من الغيورين المنصفين، ويلتقي مع جمهور الصوفية الذين حاربوا الادعاء والسفة والجهل والكسل، كما يتفق هو وهم مع نظرة القرآن التي حدثتنا عن ارتكاب خلاف الأولى لإبراهيم وليوسف ولموسى وليونس ولداود وللنبي في حادثة الأسرى ومع ابن أم مكتوم في سورة عبس وفي قول الله له: ﴿ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَـٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴾[الإسراء:٧٤] والتي حدثتنا أيضًا عن أصحابه الثلاثة الذين تخلفوا عن الحرب ثم تاب الله عليهم (١١٨ التوبة)، وعن الذين نادوه من خلف الجدار (الحجرات ٤).

وأخبرنا الرسول في أحاديثه عن وقوع هنات وأخطاء من صحابته كان يعالجها بقوله: «**ما بال أقوام يفعلون كذا**» وحادثة حاطب في إفشاء سر فتح مكة ظاهرة. وكلها لا تنكر وقوع بعض الأخطاء من أهل الفضل ولا تنقص أقدارهم.

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(د) وأما اتهامه لكبار مؤلفي الصوفية بذكر الأحاديث الضعيفة فهذا أيضًا لا يقلل من شأنهم، لأن أمهات الكتب في الحديث كالصحاح والسنن لا تخلو من الأحاديث الضعيفة، و لم يقل أحد إن البخاري ومسلم والترمذي ليسوا بعلماء في الحديث، أو ابتدعوا لظهور الضعف بين مؤلفاتهم،كما لم يخرجوا بهذا من دوائر العلماء الكبار، وإن وردت سقطة في عبارة ما كان له وجه عند الصوفية،أو أنها زلة عالم كما قلنا.

والله أسأل أن يحفظ علينا ديننا وجوارحنا وأن يهبنا علمًا من لدنه.

فهرس

الموضوع	الصفحة

إهداء

مقدمة ٦

القسم الأول: الزهد الإسلامي (دوافعه – مدارسه – خصائصه) ١٧

الباب الأول: التعريف وعوامل الشيوع ١٩

الفصل الأول التعريف ومتعلقاته ٢١

تمهيد.. ٢١

هل التعريف بالحد أو بالرسم.................................. ٢٢

الأصالة اللغوية لكلمة زهد.................................. ٢٤

معالجة الرغبة ٢٥

الزهد والتصفية من خلال التعريف ٢٧

ارتباط الزهد بالثقة واليقين ٢٩

الفصل الثاني البواعث والنظريات.............................. ٣١

العوامل التي ساعدت على قيام الزهد ٣١

أولا: العامل الاجتماعي...................................... ٣١

ثانيًا: العوامل السياسية...................................... ٣٤

الموضوع	الصفحة
وقفات عند الآثار السياسية	٣٨
ثالثًا: العامل الديني	٤٥
نظرات في تأثير العامل الديني	٤٨
الفصل الثالث: شيوع الزهد بين العلماء	٦٣
الغاية	٦٣
دواعي الشيوع	٦٣
زهاد في كل حلقة	٦٤
الباب الثاني: مدارس الزهد واتجاهاتها	٧١
الفصل الأول: مدرسة الحجاز	٧٣
المنهج والطريقة	٧٨
الزهد وخصائصه	٨٠
أولا: التشدد في الزهد والعبادة	٨١
ثانيًا: الخصائص النفسية	٨٨
ثالثًا: الخصائص الاصطلاحية الذوقية	٩٢
الفصل الثاني: البصرة ومكانتها العلمية	٩٦
المنهج والمذهب	٩٨
استنكارهم للفرق والنزعات الخاصة	١٠١

الموضوع	الصفحة
أولاً: رفض العثمانية والشيعة السياسية	١٠٢
ثانيًا: التصدي للقدرية والمعتزلة	١٠٧
ثالثًا: البعد عن جميع أرباب الهوى	١١٦
رابعًا: الزهاد ليسوا جبريين	١١٨
الأسباب الخاصة لقيام الزهد البصري	١١٩
السمات العامة للزهد	١٢١
أولاً: المغالاة في التشدد	١٢٣
ثانيًا: الحب	١٣٢
ثالثًا: الرجاء والخوف	١٣٥
المدرسة الثانية: الكوفة واتجاهاتها	١٤٣
تمهيد	١٤٣
العملية التربوية موقف الزهاد من الفرق	١٤٨
إنكار الإرجاء البدعي	١٥٩
الزهاد بين العواطف والتشيع	١٦٨
تعقيب وخلاصة	١٧٨
خصائص الزهد الكوفي واعتداله	١٨١
أسباب اعتداله الزهد الكوفي	١٨٣

الموضوع	الصفحة
أولاً: عدم المبالغة في التقلل	١٨٥
ثانيًا: الجانب العاطفي في الزهد	١٨٨
ثالثًا: الاجتهاد في الطاعة	١٩٢
خلاصة	١٩٤
الفصل الثالث: مدرسة الشام	١٩٦
تمهيد	١٩٦
رجال البعثة العلمية	١٩٧
مدى الاستجابة ونوعها	٢٠١
مناقشة حول أسباب ضعف الزهد	٢٠٥
منهج الزهاد وموقفهم من الفرق	٢١٤
موقف الزهاد من العاطفة الأموية	٢١٦
زهاد الشام والقول بالقدر	٢١٨
طابع الزهد في الشام	٢١٩
صبغة الطابع إسلامية	٢٢١
إبراز السمات لطابع الزهد الشامي	٢٢٦
الفصل الرابع: مدرسة مصر	٢٣١
الدعوة إلى الزهد	٢٣٣

الموضوع	الصفحة

اتجاهات الزهد المصري....................................	٢٤٠
أولا: الزهد من ثراء....................................	٢٤١
ثانيًا: الأحاسيس والمشاعر....................................	٢٤٥
الفصل الخامس: مدرسة إفريقيا....................................	٢٤٧
تمهيد....................................	٢٤٧
الدوافع وراء تقدم الزهد الإفريقي....................................	٢٤٩
أهم السمات المميزة للزهد الإفريقي....................................	٢٥٨
أولا: الجرأة في الحق	٢٦٠
ثانيًا: الرقائق والحقائق....................................	٢٦٢
ثالثا: رسم الطريق للسالكية....................................	٢٦٦
الفصل السادس: خاتمة(الخصائص العامة لمرحلة الزهد)....................................	٢٧١
أولا: جذور الزهد....................................	٢٧١
ثانيًا: الزهد سمة شائعة....................................	٢٧٣
ثالثًا: حركة الزهد تأسيس وتأصيل للحياة الروحية....................................	٢٧٥
رابعًا: ارتباط الزهد بالجوانب العاطفية....................................	٢٧٦
خامسًا: الزهد عمل وذوق وعرفان....................................	٢٧٧
سادسًا: الزهد ذو طابع نفسي....................................	٢٨٦

الموضوع	الصفحة

القسم الثاني: التصوف الإسلامي(تطوره، ملامحه، أبرز الأفكار والحقائق) ٢٨٩
التصوف والخطة لهذه الدراسة.. ٢٩١
الباب الثالث: الرسم والاسم والتحول.. ٢٩٣
طبيعة المحاولة ٢٩٥
الفصل الأول: الرسم.. ٢٩٦
الوجهة الأولى.. ٢٩٦
الوجهة الثانية.. ٣٠٦
الفصل الثاني الاسم والإطلاق.. ٣١٨
مناقشة وترجيح.. ٣١٨
هل تصح التسمية أولا.. ٣١٨
مشكلة الاشتقاق.. ٣٢١
المناقشة.. ٣٢٥
الترجيح.. ٣٢٦
متى ظهرت التسمية؟.. ٣٣٣
الفصل الثالث: التحول والمنبع.. ٣٤٣
من أين هبت رياح التطور؟.. ٣٤٤
السلاسل التي عبر عليها الزهد إلى التصوف.. ٣٥٠